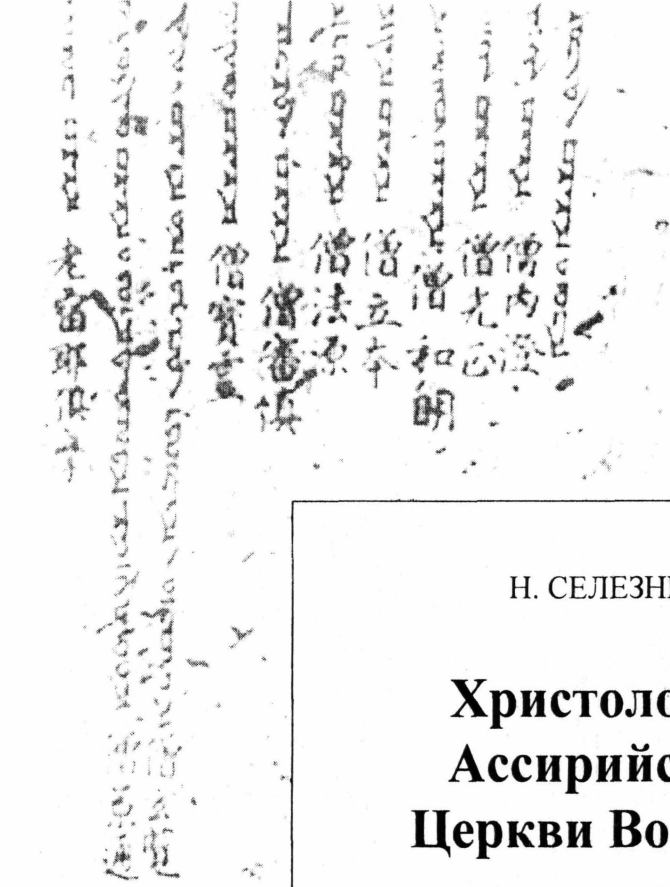
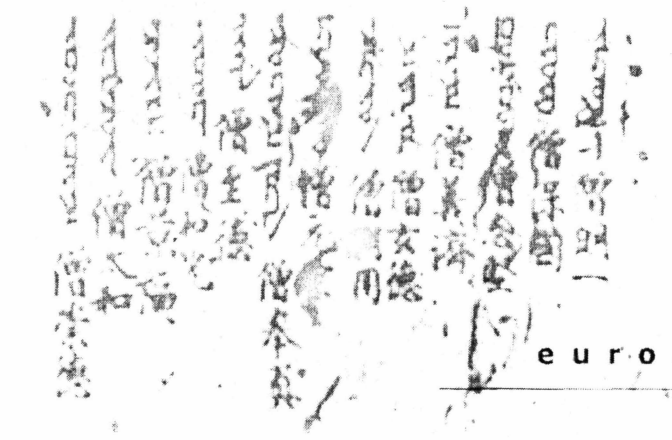


Н. СЕЛЕЗНЕВ

Христология Ассирийской Церкви Востока



euroasiatica

Nikolai SELEZNYOV

The Christology of the Assyrian Church of the East

The Main Documents
&
Development of The Doctrine

euroasiatica
Moscow
2002

Н. СЕЛЕЗНЕВ

Христология Ассирийской Церкви Востока

Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения

euroasiatica
Москва
2002

Ответственный за выпуск М. Т. Работяга

ISBN 5-86748-101-8
© Текст, Н. Н. Селезнев, 2002
© Оформление, Н. Н. Селезнев, 2002

Сдано в набор 14.03.2002. Подписано в печать 20.08.2002.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 14. Тираж 998.

A fundamental misunderstanding most people share about the early Church is that it was one and undivided in faith and practice. It was not. There were many churches, each with its own origin, history, experience of faith and martyrdom. Above all each had its own understanding of Jesus, its own Christology.

Paul Stonham
Abbot of Belmont, Hereford*

---

* Одно из основных неверных представлений о ранней Церкви, разделяемое большинством людей, состоит в убеждении, что она была единой и неделимой в вере и обычаях. Это не так. Было много церквей, каждая со своими собственными истоками, историей, переживанием веры и мучениками. И прежде всего, у каждой было свое собственное понимание Иисуса, своя христология.

Пол Стонхэм, аббат Белмонта, Хиефорд

Предисловие

Целью данного исследования было выяснить и продемонстрировать христологическую концепцию Ассирийской Церкви Востока. Как и в других апостольских Церквах, эта концепция складывалась и развивалась во многом благодаря противостоянию системам взглядов, опознанных Церковью как чуждые ей. Тем не менее, положительное содержание христологического исповедания, воспринятое вместе с проповедью христианства и выявляемое в процессе полемики, представляет собой тот набор представлений, который может быть рассмотрен вне явной связи с полемикой. Такое рассмотрение и является целью данной книги.

Необходимо отметить, что употребление термина «христология» по отношению к соответствующей части вероучения Церкви Востока в значительной мере условно. В отличие от христиан–греков, у которых изложение вероучения приняло вид нескольких связанных между собой стройных систем — онтологии, триадологии, христологии, пневматологии, антропологии и т. д., сирийцы не сформировали столь систематических построений. Даже само понятие «христология» не имеет строгого сирийского аналога[1]. Вероучение восточно–сирийской Церкви складывалось из произведений церковных писателей, часто поэтических и не «богословских» в собственном смысле этого слова, и наиболее определенные формы приобретало в соборных постановлениях. При анализе вероучительных положений их часто приходилось извлекать из текстов, не вероучительных по своему жанру.

---

[1] ܟܝܢܬܐ ܕܡܫܝܚܐ *ʾùlpānā mšīḥāʾā* — точное формальное соответствие греческой χριστολογία — использовалось как обозначение катехизиса. Ср.: *Messianic Teachings...*, 1962.

Книга состоит из трех частей. Первая, вводная, часть включает в себя данное предисловие и историю вопроса, состоящую из общего обзора и примыкающей к нему главы, посвященной истории изучения Церкви Востока в России. Вторая, основная, часть состоит из девятнадцати экскурсов, в которых рассматривается христологическое содержание в наследии основных представителей богословской традиции этой Церкви, христологические положения ее соборных актов, а также документы, свидетельствующие о ее исповедании, к каковым, в частности, относится корпус восточных документов. В третьей, заключительной, части приводится аналитический очерк, имеющий целью представить христологию Церкви Востока в целом и сопоставить ее с важнейшими положениями христологии Церквей халкидонской ориентации. Завершает книгу библиография использованных источников.

Автор работы имел возможность получать сведения, необходимые для целостного представления о предмете исследования «из первых рук», то есть через личный контакт с представителями иерархии Церкви Востока. Благодаря этому и сложилась убежденность в необходимости рассмотрения христологии этой Церкви прежде всего в ее положительном, то есть неполемическом измерении. Этим определяется характер данного исследования — принципиальные христологические положения рассматриваются здесь прежде всего так, чтобы они отражали действительные взгляды реальных представителей этой Церкви. Моменты сопоставления этих положений с соответствующими положениями халкидонской христологии присутствуют в основной части, но акцентированы они, как уже было сказано, в заключительном аналитическом очерке.

Русскоязычных исследований, посвященных христологии Церкви Востока, автору обнаружить не удалось. Попытка обозначить причины этого представлена в истории вопроса. Во всяком случае, отсутствие таковых было дополнительным стимулом к работе над данной темой.

На актуальность христологической проблематики «антиохийства» указывал еще А. Карташев в своей статье, посвященной Эфесскому Собору, завершая которую он восклицал: «Время антиохийствует!». Данное исследование, однако,

не было сознательно ориентирована на те или иные идеи нашего времени. Его цель — показать живую традицию одной из Церквей христианского Востока и восполнить пробел в академической традиции исследований.

В процессе работы автор опирался в основном на опубликованные материалы. Детали, зафиксированные в рукописном материале или редких восточных изданиях — предмет дальнейших изысканий.

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ 7

ОГЛАВЛЕНИЕ 11

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКВИ ВОСТОКА 13

История изучения Церкви Востока в России 24

ОСНОВНЫЕ АВТОРЫ И ДОКУМЕНТЫ 27

Афраат (р. между 270 и 285 – † 345) 27
Мāр Апрēм Сурйāйā (Ефрем Сирин) 35
Диодор Тарсский 41
Феодор Мопсуестийский 46
Мāр Нарсай 58
Несторий 67
Юстиниан и собеседования с богословами Церкви Востока 562 года 70
Мāр Баввай Раббā 74
Мāр Баввай и Сахдōнā 87
Сахдōнā и Мāр Йшōʻйāв III католикос 92
Христология восточных документов 97
Китайские документы 97
Уйгурский фрагмент « О поклонении волхвов » 105
Соборные акты Церкви Востока 106
Собор 410 года Мāр ʾЙсхāқа 107
Собор 486 года Мāр Ақақа 109
Собор 544 года Мāр Аввы 111
Послание Мāр Аввы 111
Собор Мāр Йōсепа (554 г.) 114
Собор Мāр Ҳазқī ʾэля (576 г.) 114
Собор Мāр Йшōʻйāва I (587 г.) 116
Исповедание веры составленное Мāр Йшōʻйāвом I 120
Собор Мāр Саврīшōʻ (596 г.) 123
Собор Мāр Грйгōра I (605 г.) 125
Послание католикоса Мāр Гīваргīса Кафрского Мīне, хорепископу Персии 126
Епископское собрание в период вакантного престола католикоса (612 г.) 127
Католикос Мāр Ṭīмāтēʾōс I 131
Мāр Элīйā Бар Шинāйā, митрополит Нисивинский 137

Мар 'Авдишо' Бар Брих,
митрополит Нисивинский и Армянский 140
Церковь Востока и Рим
Свидетельства взаимодействия 142
Мар Йоханнан Сулака *143*
Опыт Англиканской Миссии 146
Общая христологическая декларация 150
Литургические свидетельства 153
Духрана д-Мат Марйам *154*

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ ОЧЕРК ХРИСТОЛОГИИ ЦЕРКВИ ВОСТОКА **157**

Триадологическое учение *157*
Христология *158*
Образ соединения природ *159*

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ **171**

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ **189**

SUMMARY **197**

История изучения Церкви Востока

Тесно связанная с Антиохийской Церковью, Церковь Месопотамии привлекала внимание многих греческих и латинских авторов, и прежде всего, грекоязычных авторов восточной части Римской, и впоследствии Византийской, империи, свидетельствовавших о возникновении на Востоке, в Месопотамии, центров богословской мысли, появлении там авторов, произведения которых читались часто в кругах гораздо более широких, чем те, для которых они собственно предназначались. Так, всемірную известность приобрела «Легенда об Авгаре» и «Учение Аддая», памятники, повествующие о событиях, относящихся к самым истокам возникновения христианства в Междуречье. Гонения, воздвигнутые против христиан Церкви Востока персидской династией сасанидов, не могли не иметь отклика у христиан «западных областей», и фигура Афраата, первого великого автора богословской традиции арамеоязычной Церкви, писавшего об этих гонениях стала известна в их среде. «Школа персов» Эдессы и Нисивина, у истоков которой стояли Ефрем Сирин (Мāр 'Апрēм Сӯрйāйā) и его наставник Мāр Йа'ḳōв, приобрела огромную известность и сыграла решающую роль в становлении месопотамской Школы экзегезы и богословия и в постепенно разворачивающейся полемике между представителями по-разному складывающихся богословских традиций «Востока» и «Запада». Полемика, особенно остро разгоревшаяся вокруг христологических понятий и представлений, обильно отражена в писаниях многих греко- и латиноязычных авторов. Завершает этот период, когда в полемических столкновениях формировались разные системы богословствования, выдающийся представитель общности «мелькитов», последний грекоязычный цер-

ковный писатель Востока, преподобный Иоанн Дамаскин. После него полемические произведения авторов византийской ориентации, как можно видеть на примере ʿАбд Аллāха ибн ал-Фадл ал-Антāкӣ, уже не вводят новых понятий и формулировок и направлены против некоего умозрительного «несторианства», сформулированного прежде.

В этой связи приобретают относительную ценность свидетельства мусульманской доксографии. Сведения различной полноты, касающиеся содержания всевозможных исповеданий, не исключая и Церкви Востока, собирались и систематизировались исследователями религий халифата с IX по XV века. Эту тему затрагивали достаточно известные авторы Ибн ан-Надӣм (X в.), Абӯ-р-Райх̣āн ал-Бӣрӯнӣ (973–1048/51), Ибн Ҳазм (994–1064), аш-Шахрастāнӣ (1076–1153), Аҳмад ал-Қалқашандӣ (1355–1418). Менее известно сочинение позднего йеменского автора XIV века ʿАлӣ ибн Муҳаммад ибн ʿАбд Аллāх ал-Фаҳрӣ — *Китāб талхӣс ал-байāн фӣ зикр фирақ ахл ал-адйāн*, доступное в русском пересказе[2]. В более поздней мусульманской литературе османского периода какая-либо новая информация по данному вопросу не отмечается.

Отрывочные свидетельства сторонних наблюдателей можно найти в описаниях путешествий, преимущественно паломничеств в Иерусалим. Данный материал довольно обширный (с IV по XIV в. таких описаний набирается более трех десятков) и малообработанный. Действительно содержательные наблюдения появляются в записках путешественников–миссионеров прямо заинтересованных в конфессиональных вопросах. Особую ценность представляют собой записки Плано Карпини и Виллема Рейсбрука, более известного как Гильом де Рубрук (в его дневниках содержатся также упоминания о путешествиях Андре Лонжюмо), к которым примыкает дневник итальянского купца Марко Поло и записки Джованни де Монте Корвино. К этому же роду данных можно отнести и более поздние свидетельства европейских путешественников в Азию. Заслуживает упоминания дневник Яна Хёйгена ван

[2] ʿАлӣ ибн Муҳаммад ибн ʿАбд Аллāх ал-Фаҳрӣ, 1988.

Линсхотена (путешествие 1595–96 гг.)[3] и книга Триго (путешествия 1607–1619 гг.)[4].

Начиная с середины XV века появляется еще одна группа материалов, свидетельствующих о взаимодействии западного міра с Церковью Востока. Это документы, составленные в связи с обращением той или иной общины Церкви Востока в Рим с просьбой о «воссоединении». Первое такое обращение было сделано митрополитом Тимофеем (Мāр Ṯīмāтē'ōс) Тарсским, в подчинении которого находилась община христиан Церкви Востока, бежавших от преследований Тимура на Кипр. От лица своей паствы он излагал исповедание веры и просил принятия в лоно «святой Римской Церкви»[5]. 7 августа 1445 г. это обращение было зачитано на заседании собора, и в тот же день уния, первая из заключенных с «ассиро–халдеями», буллой *Benedictus sit Deus* была объявлена состоявшейся. С 1552 года появление документов такого рода становится регулярным. В этом году в Риме был принят Йōḫаннāн Сӯлāḳā, настоятель монастыря Раббāн Хōрмīза[6], положивший начало параллельной иерархии, отделившейся от Церкви Востока и подчинившейся Риму. Впоследствии наличие параллельной иерархии в Месопотамии приведет к появлению там так называемой Халдейской Церкви.

Интерес среди европейцев к присутствию христиан на Ближнем и Дальнем Востоке возрастал, чему способствовали не только сообщения, приходившие от работавших на Востоке представителей различных католических орденов, но и публикации, рассчитанные на широкий круг читателей. Благодаря одной из них, предпринятой иезуитом Афанасием Кирхером, собирателем всякого рода экзотики, европейцам стал известен самый знаменитый памятник китайского христианства — сте-

---

[3] VAN LINSCHOTEN, Jan Huygen, Itinerarie Voyage ofter Schipvaert van Jan Huygen van Linschoten. — Amstelredam, 1596; Engl. vers.: Iohn Hvighen van Linschoten, his Discours of Voyages into Ye Easte and Weste Indies. — London: Iohn Wolfe, 1598. — Repr. 2 vol., 1885.

[4] TRIGAUTIUS, De Christiana Expeditione apud Sinas. — Lugduni, 1616.

[5] Le QUIEN, 1740, t. 2, p. 1292.

[6] VOSTÉ, 1930, 1931; HABBI, 1966, pp. 99–132, 199–230.

[7] KIRCHER, 1636.

ла Сиань-фу[7]. Косвенным свидетельством общественного интереса может служить также публикация в качестве приложения к ставшей классической арабской грамматике Томаса ван Эрпе (1584–1624) двух проповедей католикоса Церкви Востока Элийи ал-Ҳадӣсӣ (1190)[8]. Эпизодически стали появляться экскурсы обзорного характера, к каковым можно отнести «Восточную историю» Иоганна Генриха Хоттингера[9], соответствующие разделы энциклопедического словаря Бартелеми д'Эрбло[10] и «Восточные церковные древности» Ришара Симона[11].

По мере накопления материалов созревала необходимость в их систематизации и анализе. Этот труд, колоссальный по своим масштабам, был проделан учеными из семьи Ассемани (ас-Сим'ānӣ), наиболее известным из которых был Иосиф Симон Ассемани (1687–1768). Его усилиями в Ватиканскую библиотеку было доставлено огромное количество манускриптов со всего Ближнего Востока, и систематический сводный труд по ним — знаменитая *Bibliotheca Orientalis* — должен был составить двенадцать внушительного размера томов. Из печати, однако, суждено было выйти только первым четырем[12]. Иосифом Симоном было также начато издание собрания творений Ефрема Сирина в шести томах in folio[13]. Возможно, под впечатлением появления такого издания кардинал Никколо Антонелли публикует *Sancti Patris nostri Iacobi episcopi Nisibeni Sermones*, на самом деле оказавшиеся проповедями Афраата[14]. Другим выходцем из той же семьи Ассемани — Иосифом Алойзиусом (1710–1782) — был подготовлен «Историко-хронологический комментарий»[15], а также латинский перевод «Собрания канонов» Мār 'Авдīшō' бар Брīҳā Нисивинского, изданный кардиналом Анджело Маи в его

---

[7] KIRCHER, 1636.
[8] ERPE, 1656.
[9] HOTTINGER, 1660.
[10] D'HERBELOT, 1697.
[11] SIMON, 1711.
[12] ASSEMANUS, 1719, 1721, 1725, 1728.
[13] *EPHRAEMI SYRI*, 1732–1746.
[14] ANTONELLI, 1756, 1765.
[15] ASSEMANI, J. A., 1775; Repr.1969.

Scriptorum Veterum Nova Collectio[16]. Третьим членом той же семьи — Стефанусом Эводиусом Ассемани (1707–1782) — было составлено собрание мученических актов, относящихся в том числе и к эпохе персидских гонений[17], а также, совместно с Иосифом Алойзиусом, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*[18], вторая и третья часть первого (и оставшегося единственным) тома которой посвящена сирийским рукописям. Среди непосредственно примыкающих к работам Ассемани сводных трудов необходимо назвать *Oriens Christianus* Ле Кьена[19] и «Историю христианства Индий» Ла Кроза[20].

Труд семейства Ассемани, и прежде всего *Bibliotheca Orientalis* Иосифа Симона, зафиксировал огромный объем материалов по истории и богословию Церкви Востока, одновременно подведя итог их собиранию и положив начало их изучению в современном смысле этого понятия. Начался процесс усвоения ставшего доступным благодаря латинскому переводу обширного наследия традиции Церкви Востока, который продолжается по сей день. Появление этих сводных трудов произвело эффект *Summ'ы*; потребовалось какое-то время, чтобы исследования были предприняты снова, с другой стороны и в другом направлении.

XIX век — своего рода «крещендо» в процессе появления новых публикаций, прямо или косвенно связанных с историей и богословием Церкви Востока. Благодаря политическим событиям и торговым интересам, возрастало присутствие на Востоке представителей западных стран и России. Впечатления от встречи с реальными представителями этой Церкви — дневники, записки — важнейший материал для нашего предмета. Привыкшие к конфессиональному самоопределению англичане и американцы свидетельствуют о своих встречах с «несторианами», одновременно пытаясь вновь проанализировать степень сочетаемости исповедуемых ими доктрин с их собственным исповеданием. В числе первых — записки

---

[16] pt. I, pp. vii, viii and 1–168; pt. II, pp. 1–268, и т.д..

[17] Assemanus, S. E., 1748.

[18] [Assemanus, S. E. & J. A.], 1756–69.

[19] Le Quien, 1740.

[20] La Croze, 1724.

Джастина Перкинса[21]. О том, насколько разбирались прибывшие на Восток западные миссионеры в том, с кем они имеют дело можно судить по книге Эсахела Гранта, уверявшего читателей, будто он нашел «потерянные племена Израилевы»![22] Наибольший интерес из публикаций этого периода представляет собой двухтомник Джорджа Перси Бэджера *The Nestorians and Their Rituals*[23], где он попытался изложить и подвергнуть анализу вероучение Церкви Востока, опираясь на ее собственные вероучительные и богослужебные книги. Эта работа имела значительный резонанс. Ее существенным недостатком, однако, является то, что в своем анализе автор отталкивался от «тридцати девяти положений» англиканства, которое сам исповедовал. Только этим можно объяснить ряд существенных допущенных им ошибок.

В противоположность тенденции к обзорности, свойственной XVIII веку, XIX-й — это широкий разброс все большего числа исследований по самым разным направлениям. Помимо записок миссионеров, работающих на Ближнем Востоке, появляются отрывочные материалы, посвященные памятникам миссии Церкви Востока в Китае[24], продолжают собираться сирийские рукописи, и по этим коллекциям составляются каталоги[25], публикуются исследования, связанные с историей Соборов и значительными фигурами того периода. Разброс в направлениях исследования мог быть характерен для одного и тот же исследователя. Так, например, Эдуард Захау собирал материалы и по сирийским рукописям, и по Антиохийской Школе, и по памятникам Туркестана и Китая. В 1869 г. он издает сборник сохранившихся сирийских фрагментов писаний Феодора Мопсуестийского — издание, свидетельствовавшее об интересе к ключевым фигурам Антиохийско–Месопотамской традиции богословия[26]. В 1880–1882 гг. комментарии Феодора на послания апостола Павла издает Генри

---

[21] PERKINS, 1843.

[22] GRANT, 1845; LAURIE, 1856.

[23] BADGER, 1852.

[24] BUCHANAN, 1811; HAVRET, 1833; PAUTHIER, 1857, 1858; СПАССКИЙ, 1860; ПАЛЛАДИЙ (КАФАРОВ), 1872.

[25] PAYNE-SMITH, 1864; WRIGHT, 1870-1872; ZOTENBERG, 1874.

[26] SACHAU, 1869.

Баркли Суит[27]. В то же время Жак Форже публикует свою диссертацию посвященную Афраату[28]. Начиная со второй половины XIX века исследователи все больше сосредотачиваются на конкретных именах. В конце того же века происходят события, показывающие, что исследователям предстоит изучить еще значительный материал, прежде, чем удастся составить целостное и адекватное представление о традиции Церкви Востока. 14 ноября 1885 года появилось первое сообщение о том, что в Семиреченской области близ города Пишпек (Бишкек) и селения Большой Токмак были обнаружены кладбища XIII–XIV вв. с сиро–тюркскими надписями на надгробиях — давно забытое свидетельство обширной миссии восточно–сирийской Церкви в Туркестане. Эти находки всколыхнули научные круги. Последовала целая серия публикаций[29]. Стало ясно, что многие ученые застигнуты врасплох[30], что для понимания традиции этой Церкви недостаточно ни сообщений из Курдистана, ни устоявшихся взглядов на ее богословские особенности. Предстояло подвергнуть изучению никогда прежде не изучавшийся огромный пласт сирийского наследия и тех памятников, которые сохранились от распространения этой Церкви на Восток.

Конец XIX – первая половина XX веков — время появления обстоятельных монографий и изданий классических произведений, относящихся к традиции Церкви Востока. Сделать сколь-нибудь целостный обзор по этому периоду затруднительно, во-первых, по причине обилия таких публикаций и, во-вторых, потому, что они являются плодом трудов отдельных исследователей, или даже групп исследователей, но не образуют школ и направлений. Ограничимся поэтому указанием на важнейшие с точки зрения истории изучения богосло-

---

[27] SWETE, 1880–1882.

[28] FORGET, 1882; Изучение наследия Афраата было замечательно продолжено Жаном Паризо: PARISOT, 1894, 1907.

[29] ПАНТУСОВ, 1886 (2 публ.); ХВОЛЬСОН, 1886, 1890; ЛЮТОВ, 1886; ЯДРИНЦЕВ, 1886 (2 публ.); НИКОЛЬСКИЙ, 1888; RADLOFF, 1888; СЛУЦКИЙ, 1889–1891; HALÉVY, 1890; БАРТОЛЬД, 1893 (2 публ.); КОРШ, 1893.

[30] Так, например, Жан Алеви (HALÉVY, 1890) на полном серьезе предположил, что если в прочтенных на надгробиях текстах фигурирует животный календарный цикл, то это свидетельствует о влияниях из Египта!

вия Церкви Востока публикации и достижения. Публикацией выдающейся ценности было издание собрания соборных актов Церкви Востока V–VII вв. — *Сунхāдōс* или *Synodicon Orientale*, сначала с немецким[31], а затем с французским[32] переводом. Жан-Батист Шабо, опубликовавший *Synodicon*, посвятил восточно-сирийской традиции целый ряд работ. В частности, его внимание привлекала история центра Месопотамской традиции богословия — Нисивинской Школы[33], которой впоследствии посвятил обстоятельное исследование Артур Вёбус[34], и Мāр Нарсай — ключевая фигура, как в истории этой школы, так и в истории развития богословия Церкви Востока в целом[35]. В «Журналь Азиатик», где постоянно печатался Шабо, была опубликована проповедь Мāр Нарсая, посвященная «Трем Учителям» — Диодору, Феодору и Несторию, — из которой видно, какое место действительно занимал каждый из них в традиции богословия Церкви Востока[36]. В 1905 году Альфонс Мингана выпустил в Мосуле двухтомное собрание проповедей и гимнов Мāр Нарсая[37], а в 1909 г. вышел сборник его литургических слов[38].

Материалы такого рода способствовали пересмотру ряда устоявшихся предубеждений против традиции Церкви Востока, показали ее весьма относительную связь с «несторианством», вокруг которого в свое время разгорелся скандал в Константинополе, позволили понять ***как*** воспринимались на Востоке Диодор, Феодор и Несторий, отвергнутые в конце концов всем западным христианством. Когда в 1910 году аббат Франсуа Нó опубликовал переведенный с сирийского языка оправдательный трактат Нестория[39], научная общественность уже была готова увидеть там нечто гораздо менее однозначное, чем «несторианство».

---

[31] BRAUN, 1900.
[32] CHABOT, 1902.
[33] CHABOT, 1896a.
[34] VÖÖBUS, 1962, 1965. См. тж SCHER, 1908.
[35] CHABOT, 1905.
[36] MARTIN, 1899–1900.
[37] MINGANA, 1905.
[38] CONNOLLY–BISHOP, 1909.
[39] NAU, 1910; Английский, менее точный, перевод: DRIVER–HODSON, 1925.

В то же время издаются и труды других выдающихся представителей восточно-сирийского христианства. В 1915 г. в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* Артур Васхальде выпускает основной христологический трактат Мār Баввая Раббā — «Книгу Единства»[40]. Этому изданию предшествовал выпущенный в той же серии сборник посланий католикоса Мār Йшōʿйава III[41], современника Мār Баввая, и несколько публикаций, посвященных его оппоненту Мартирию-Сахдōне[42]. В те же годы были опубликованы послания католикоса Мār Ṭīмāтē'ōса (Тимофея) I[43] и посвященные ему монографии[44], и несколько ранее — основной полемический труд Нисивинского митрополита Элīйи бар Шинāйи[45]. В дополнение к изданной еще Иосифом Симоном Ассемани «Жемчужине» Мār ʿАвдīшōʿ бар Брīх̣ā по инициативе ассирийского священника Йōсепа дБēт Ḳелāйтā в 1916 году в Урмии издается и в 1928 году в Мосуле переиздается «Рай Эдемский» того же автора[46].

Упомянув об изданиях Урмии и Мосула, необходимо напомнить о работе на Ближнем Востоке западных миссий, деятельность которых была наиболее активна как раз на рубеже XIX и XX веков. Большинство из них работало по «униатскому» сценарию, «присоединяя» каждая к своей конфессии часть ассирийцев, в лучшем случае оставляя от их собственной церковной традиции лишь чисто внешние атрибуты. Совершенно иной подход в этом смысле был у миссии Архиепископа Кентерберийского, представителям которой постепенно удалось понять и продемонстрировать западному міру внутреннюю корректность и ценность восточно-сирийской традиции. Уже упоминавшийся Джордж Перси Бэджер (1815–88), Артур Джон Маклин (1858–1943), Уильям Эйнгер Уигрэм

---

[40] VASCHALDE, 1915; см. тж посвященное Мār Бавваю исследование: GRUMEL, 1923–1924.

[41] DUVAL, 1904–1905.

[42] CHABOT, 1896b; GOUSSEN, 1897.

[43] BRAUN, 1914–1915.

[44] LABOURT, 1904b.

[45] HORST, 1886.

[46] DE KELAITA, 1916, 1928.

(1873–1953) согласно свидетельствовали об одном: обвинение Церкви Востока в ереси несостоятельно[47].

Римо–Католическая миссия, деятельность которой в 1830 г. была ознаменована провозглашением параллельной «Халдейской» Церкви, оставила немало документов. К сожалению, они практически недоступны отечественному исследователю. К числу наиболее заметных обзорных публикаций, посвященных взаимоотношениям Церкви Месопотамии и Церкви Рима, следует отнести работу Шмӯ'эля Джамӣля, увидевшую свет в 1902 г. и работу Мār Гӣваргӣса ʿАвдӣшōʿ Ха̄йа̄та, «халдейского» патриарха[48].

Приближение к середине XX века в процессе изучения Церкви Востока характеризуется следующими явлениями.

Анализируются результаты деятельности западных миссий в среде ассирийцев. Стремительные политические перемены на Ближнем Востоке побуждают подводить итоги накануне нового исторического периода.

Появляются сводные работы в области церковной истории и истории доктрин, куда авторы пытаются включать соответствующие разделы, посвященные восточно–сирийскому христианству с учетом новых данных. Всплеск интереса в этой сфере был вызван двумя публикациями А. Минганы — переведенными с сирийского комментариями Феодора Мопсуестийского на Символ веры и его тайноводственными поучениями[49]. Многие исследователи признавали: в сирийской версии мысль Феодора производит впечатление гораздо более умеренной, что обнажало один из существенных моментов в истории столкновения двух типов — сирийского и греческого — богословствования.

Одновременно с этим продолжал расширяться круг источников, связанных с археологическими открытиями. Экспедиции Аурела Стейна и Поля Пельо послужили стимулом к интенсивному изучению материалов, связанных с Согдианой. Были найдены документы христианского содержания на со-

---

[47] Badger, 1852; Maclean–Browne, 1892; Wigram, 1908, 1920; Coakley, 1992, 1995.

[48] Giamil, 1902; Khayyat, 1870.

[49] Mingana, 1932, 1933.

гдийском языке, и история миссии Церкви Востока снова привлекла к себе внимание[50].

Между тем, накопление свидетельств о распространении Церкви Востока на Дальнем Востоке, прежде всего в Китае, уже позволяло подвести предварительные итоги. Обширный материал был систематизирован и опубликован японским ученым Ёсиро Саэки[51]. Особенно ценными для нашего предмета в его работах были попытки анализа доктринального содержания восточных документов. Дальнейшие исследования в этой области, сосредоточенные на изучении собственно дальневосточных религиозных систем, позволили в большей мере понять процесс идейного взаимодействия с ними миссионеров Церкви Востока.

Появлялись и немалочисленные публикации, посвященные развитию христианства в Индии — еще одному результату восточно-сирийской миссии. С точки зрения развития богословских взглядов, однако, эти материалы мало ценные.

Развитие научной методологии и инструментария побуждало вновь и вновь обращаться к уже известным именам и материалам, выявляя частные исторические и богословские детали, и одновременно создавая более целостные представления о системах взглядов представителей традиции Церкви Востока и о традиции этой Церкви в целом. Под знаком узких специальных штудий проходит вторая половина XX века.

В это время набирают силы общины, сложившиеся на Западе в результате эмиграции. Западный мір вновь столкнулся с Церковью Востока теперь уже на своей территории. Свидетельства о ее традиции теперь можно было получить «из первых рук». Появляются публикации, организованные ассирийскими общинами в эмиграции. Издается двухтомное собрание проповедей Мār Нарсая[52], выходит английский перевод «Жемчужины» Мār ʿАвдīшōʿ бар Брīхā Нисивинского, осуществленный католикосом Мār ʾĪшай Шимм‘ӯном XXIII[53].

---

[50] Смирнова, 1970; Хромов, 1992, С. 291–293.

[51] Saeki, 1937.

[52] Narsai, 1970.

[53] O'Dishoo, 1965.

Особенно значимыми с точки зрения доктринального взаимопонимания следует считать богословские собеседования, организованные консультативным центром Pro Oriente, приведшие к подписанию в 1994 г. католикосом–патриархом Мār Дынḫой IV и папой Иоанном–Павлом II «Общей христологической декларации», оригинальный текст которой был составлен на сирийском языке[54]. Богословские собеседования по ключевым вопросам продолжаются[55].

История изучения Церкви Востока в России

Не лишено смысла выделение истории изучения Церкви Востока в России в отдельную подглаву, хотя надо отметить, что отечественные исследования в своих циклах в основном совпадали с міровыми.

Россия и Церковь Востока «встречались» в истории всего несколько раз. Первой встречей, чисто «теоретической» можно считать восприятие от греков при Крещении сложившегося у них представления о «восточных». Сюда относится одновременно как почитание ранних отцов восточно–сирийской традиции — Мār Йаʿḳōва Нисивинского, Мār Афраата, преп. Ефрема, а также персидских мучеников и исповедников, так и отвержение всего дальнейшего развития этой традиции, обвиненной в «несторианстве».

Второй встречей спустя века, на этот раз уже реальной, было столкновение с монголами, значительная часть которых, как известно, принадлежала к Церкви Востока, но свидетельств о каких-либо взаимоотношениях в церковном смысле практически не сохранилось. Робкие исследования на этот счет основываются на догадках[56].

Достойны упоминания, но мало информативны для нашего предмета старообрядческие легенды о «Беловодье». В

---

[54] Частное письмо о. Бернара Дюпюи от 29 января 1998 г.; Сир. текст декларации // The Messenger (ܡܫܡܢܐ). Issue Number 11, March 31, 1995, pp. 43–45.

[55] Syriac Dialogue I–IV, 1994–2001.

[56] Вернадскій, 1929; Гумилёв, 1970.

свидетельствах об обнаружении в Азии христиан «асирскаго языка» несомненно можно найти моменты заслуживающие внимания, прежде всего с исторической точки зрения.

В XVIII веке, в контексте библейских штудий, предпринимались спорадические попытки преподавания «сирийского и халдейского» языка. В 1703 г. в Москве открыл свою школу пастор И. Э. Глюк (1652–1705), заведование которой некоторое время продолжал Иоганн Вернер Паузе (1670–1735)[57]. Эти занятия, однако, носили однозначно филологический характер.

Как и на Западе, предварительные исторические экскурсы стали появляться в период активизации колониальной политики. После прихода в 1828 г. в Урмию российских войск стали распространяться сообщения о подготовке открытия там Российской миссии. Этими сообщениями была, в частности, вдохновлена работа архимандрита Палладия (Кафарова), сотрудника китайской миссии, «Старинные следы христианства в Китае по китайским источникам», вышедшая в 1870 г.

Открытие семиреченских находок и последовавшие за ним события, связанные с «присоединением» 25 марта 1898 г. части ассирийцев к Русской Церкви, пробудили к традиции Церкви Востока огромный интерес. Стали появляться публикации, посвященные истории восточно-сирийского христианства[58], его распространению на Восток[59], антиохийской школе экзегезы и богословия[60]. Цензура не оставляла *much room for manœuvre* для собственно богословских исследований, но историки и востоковеды чувствовали себя достаточно свободно.

После 1917 года одна цензура сменилась другой, и богословские исследования стали совершенно невозможны. Изучение сирийского наследия продолжалось лишь благодаря

---

[57] Крачковский, 1950, С. 44.

[58] Малома, 1873; Софония, 1876; Болотов, 1901; перевод «Истории сирийской литературы» Уильяма Райта, выполненный под ред. П. К. Коковцова: Райт, 1902.

[59] Пантусов, 1886 (2 публ.); Хвольсон, 1886, 1890; Лютов, 1886; Ядринцев, 1886 (2 публ.); Никольский, 1888; Radloff, 1888; Слуцкий, 1889–1891; Бартольд, 1893 (2 публ.); Корш, 1893; Коковцов, 1907–1908.

[60] Соколов, 1887; Гурьев, 1890; Глубоковский, 1890.

Н. В. Пигулевской (1894–1970)[61], учившейся в свое время у П. К. Коковцова (1861–1941) и А. П. Алявдина (1885–1965), но в том, что касается истории идей, она целиком следовала западным публикациям. Да и такие заимствования не могли не быть слишком скудными. Продолжались чрезвычайно ценные археологические исследования в Средней Азии, но и их результаты мало что дают *Dogmengeschichte*.

Деятельность представителей русской богословской школы, находившихся в эмиграции, протекала по тем же направлениям, что и их западных коллег того времени. Они так же создают сводные работы в области церковной истории и истории доктрин, включая туда разделы, посвященные антиохийской и месопотамской традициям[62].

[61] Полный список печатных работ Н. В. Пигуяевской см.: ПИГУЛЕВСКАЯ, Н. В., *Ближний Восток. Византия. Славяне.*— Л., 1976, С. 50–62. или // Атра (Родина) — ܐܬܪܐ, № 6/1996, СПб–Чикаго, С. 19–21.

[62] ФЛОРОВСКИЙ, 1931, 1933; КАРТАШЕВ, 1932; БУЛГАКОВ, 1933.

Основные авторы и документы

В данном разделе предлагается обзор христологических позиций основных представителей богословской традиции Церкви Востока, свидетельств различных документов и в первую очередь соборных постановлений. Принцип организации подачи материалов был выбран хронологический.

Поскольку задача данного исследования состоит в том, чтобы, отказавшись, насколько это возможно, от анализа христологической полемики, попытаться понять исповедание Церкви Востока так, как она сама его представляет, комментарии, сопровождающие излагаемые материалы, были в первую очередь направлены на то, чтобы показать внутреннюю непротиворечивость положений христологического исповедания этой Церкви.

Афраат (р. между 270 и 285 – † 345)

Беседы или *доказательства* (*pl.* ܬܚ̈ܘܝܬܐ *taḥwīātā*[63]) Афраата были переведены с сирийского на армянский язык уже до конца V века, причем их авторство приписывалось Иакову Нисивинскому. Под этим именем кардинал Никколо Антонелли в 1756 г. издал армянский текст с латинским парафразом[64]. В 1869 г. профессор Уильям Райт издал 23 беседы Афраата в Лондоне[65]. Первые десять написаны в форме письма и относятся к 336, 337 гг., следующие 12,

---

[63] От ܚܘܐ (ܐܚܘ) — «показывать», «выявлять». Иногда переводят как «демонстрация», а также «проповедь».

[64] ANTONELLI, 1756, 1765.

[65] WRIGHT, 1869.

соединенные с предшествующими в алфавитном порядке, относятся к 343, 344 гг. и последняя — к августу 345 г.

В писаниях Афраата нет последовательного изложения его христологических представлений. Ясно, что их автор принадлежал тому раннему периоду развития учения арамейской Церкви, когда ее связь с греко–латинским христианством практически отсутствовала[66]. Из исследований Игнасио Ортиса де Урбины (I. Ortiz de Urbina) и Артура Вёбуса (A. Vööbus), тем не менее, видно, что некоторые христологические положения в наследии Афраата могут быть выделены. Они не поддаются сведению в некую систему, в них нет той ясности в представлении о «божестве» Христа, которая была определена Никейским собором, который никогда не упоминается Афраатом. Принципиальных определений этого собора — «Бога истинна от Бога истинна», «Единосущна Отцу» — нет в его сочинениях. Афраат называет Христа Богом[67], но при этом видно, что его полемика направлена не на ариан, но на иудеев, формулировавших свое основное обвинение, выдвигаемое против христиан, следующим образом: «вы поклоняетесь и служите человеку, который родился и был распят, и вы называете сына человеческого Богом, и хотя Бог не имеет никакого сына, вы говорите: «Этот распятый Иисус — Сын Божий...»[68]. В своем «Доказательстве», обращаясь к собратьям по вере, Мār Āпрāхāṭ в ответ на это обвинение говорит: «Против этого, возлюбленные мои, я покажу вам, в той мере, в какой я в своей незначительности способен, что когда мы, понимая, что Он — Сын Человеческий, в то же время славим Его и называем Богом (ܐܠܗܐ *Алāхā*) и Господом (ܡܪܝܐ *Марйā*), мы не совершаем ничего необычного, именуя Его так, и не прилагаем Ему никакого необычного имени, которое они [иудеи] сами не употребляли бы. Для нас, конечно, несомненно, что Иисус, Господь наш, есть Бог (*Алāхā*), Сын Божий (*Бар Алāхā*), Царь и Сын Царя, Свет от Света, Творец (*Бāрэ'*) и Советник, Путеводитель и Путь, Спаситель и Пастырь, Собиратель и Дверь, Жемчужина и Светильник, и еще много как Он именуется.

[66] Burkitt, 1899.

[67] Доказательство XVII, 2 слл.

[68] Доказательство XVII, 1.

Сейчас мы оставим все [другие] в стороне и докажем, что Он, Пришедший от Бога, есть Сын Божий, и что Он — Бог»[69].

В дальнейших рассуждениях Афраат, привлекая многочисленные примеры из Писания, показывает, что свидетельство христиан находится в согласии с духом и буквой библейского слова. Бог действует в истории Спасения, и Его орудиями становятся люди, народы, цари... Обнаруживая Свое действие в них, Бог именует их так, что становится видна связь между ними и Его Промыслом. Не справедливо ли, что Христос–Мессия, будучи Сыном Божиим, высшим явлением Бога, Им Самим, достоин приложения этих имен по преимуществу? Само по себе использование таких имен и образов не должно вызывать возражений[70], но не саму по себе эту допустимость защищает Афраат. Ко Христу приложимы *все* эти имена и образы — вот, что важно ему показать, в этом Его уникальность, и их исполнение. Если к праведникам приложимо имя божественности, Израиль именуется первенцем, языческий владыка Навуходоносор называется Царем царей, если происхождение человека имеет началом мысль Творца, то тем более достоин именоваться Богом, Царем, Сыном и Первенцем Христос[71]. Такова типология Афраата.

Позднему читателю греко–романской традиции некоторые выражения Афраата могли показаться указаниями на «недостаточно четкое исповедание «божества Христова»[72]. Так, Мār Āпрāхāṭ уподобляет лестницу Иаковлю Христу Распятому, спасительный Крест Которого соединяет небо и землю. «Глава же Христу — Бог», говорит он затем вслед за апостолом[73], имея ввиду представшего в этом видении Господа, стоящего на лестнице (Быт 28:12–13)[74]. В действительности мы видим здесь истоки того подчеркнутого различения между Богом–Отцом и Христом — вочеловечившимся Богом–Словом, которое впоследствии станет характерным для всей тра-

---

[69] Доказательство XVII, 2.
[70] Ср.: Ин 10:33–36.
[71] Доказательство XVII.
[72] GRILLMEIER, I, 1975, p. 215.
[73] 1 Кор 11:3.
[74] Доказательство IV, 5.

диции Церкви Востока[75]. Христос для Афраата это — *вочеловечившийся* вечный Сын Божий. « Будучи богат, — говорит он, — Он соделал Себя нищим, будучи превознесенным, смирил Свое величие, имея обиталищем Своим небеса, не имел, где приклонить главу, Ходящий по облакам, воссел на жребя и так вошел в Иерусалим, будучи Богом и Сыном Божиим, Он принял на Себя образ раба... »[76].

При этом, опираясь на новозаветные выражения[77], Афраат воспринимает Воплощение и все домостроительство спасения как дело Божие, в котором действуют и Сын, и Дух, причем Боговоплощение и наше спасение описывается Афраатом как *единая та́инственная реальность*. « Мы, возлюбленные мои, также приняли Духа Христова, и Христос пребывает в нас <...> Не огорчайте Святого Духа, Чьим посредством вы были запечатлены в день искупления, ибо в крещении мы принимаем Духа Христова. В тот час, когда священник призывает Духа, небеса отверзаются, и Он сходит и движется по водам. Крестившиеся облечены в Него <...> Во втором рождении, через крещение, они получили Духа Святого как частицу Божества и более не подвержены смерти »[78].

Христология Ма̄р Ӑпра̄ха̄т̣а неотделима от его осмысления христианской жизни. Христос Своей жизнью, смертью, Воскресением, Вознесением и ходатайством Духа устанавливает Новый Завет с Богом, и « сыны » и « дочери Завета » (ܒܢܝ ܩܝܡܐ ܒܢܬ ܩܝܡܐ *бнай қӣма̄ вабнат̣ қӣма̄*) своей жизнью вовлекаются в продолжающееся дело спасения. Выражения и образы, используемые Афраатом в изложении христологических положений те же, что применяются им для описания существа жизни христиан. Так, описание Воплощения посред-

---

[75] « Христос есть Бог, — писал впоследствии в своем послании католикос Ма̄р Гӣваргӣс Кафрский, — однако воистину, когда мы говорим « Бог », это не в коем случае не то же, что « Христос », так как Отец есть Бог, но не « Христос », и Святой Дух есть Бог, но не « Христос », и хотя мы видим и знаем Человека Христа, однако мы также верим и исповедуем, что Он есть Бог, ибо Слово Божие, восприняло Его Себе и соединило Его с Собой в нераздельном единстве и соделало Своим обиталищем навеки » (см. ниже).

[76] Доказательство VI, 9.

[77] Рим 8:9, 11; Флп 1:19.

[78] Доказательство VI, 14.

ством образа облачения, употреблявшемся в арамейском языке для отображения самых разных реальностей и ставшего впоследствии особенностью богословского языка Церкви Востока, соседствуют у Афраата с описаниями крещения как облачения во Христа и Духа[79] или воскресения как одеяния вечным светом[80].

«Иосиф, подвергаемый преследованиям, — пишет он, — был прообразом преследуемого Иисуса. Его отец одел его в разноцветную одежду, и Отец Иисуса одел Его телом, [взятым] от Девы. Отец Иосифа любил его больше всех его братьев, и Иисус — дорогой и возлюбленный [Сын] Своего Отца»[81]. «Иисус, Истребитель смерти, пришел и облачил Себя телом от семени Адамова и был распят в Своем теле и вкусил смерти»[82]. Подобно тому, как Христос облачившись телом Адамовым, по смерти Своей прославил его в Воскресении, воскресшие верные «будут облачены в небесное тело и духовный образ»[83].

Так же вселение Слова в человечество и обитание в нем неразрывно связано у Афраата с мистерией обитания Бога в Своем творении, Его «почивании» в праведниках. Одно проистекает из другого; такова «аскетическая христология» Афраата. «Когда Гавриил возвестил Благую весть Благословенной Марии, носившей Его, — говорит он, — Слово изошло свыше и пришло, и Слово стало плотию и обитало с нами. И когда Он возвращался к Пославшему Его, Он унес, уходя, то, что Он не приносил, как апостол сказал: Он вознес нас и посадил нас с Собой на небесах[84]. И когда Он уходил к Отцу, Он послал нам Духа Святого и сказал нам: Я с вами до скончания міра. Ибо Христос сидит одесную Отца Своего и Христос обитает в людях»[85]. «Дух Христов обитает в вас. Господь наш сказал: «Я и Отец — одно». Поэтому слово исполнилось, и

---

[79] Доказательство VI, 14.

[80] Доказательство XXII, 12, О смерти и последних временах.

[81] Доказательство XXI, 9, О преследованиях.

[82] Доказательство XXII, 4, О смерти и последних временах.

[83] Доказательство VIII, 1, О воскресении мертвых.

[84] Еф 1:19–20.

[85] Доказательство VI, 10, О монахах.

Христос пребывает в людях, а именно в тех, кто верит в Него, и Он — основание, на Котором возводится все строение»[86].

Обитание в человечестве — «доме» или «роде» Адамове (ܒܝܬ ܐܢܫ)[87] — было изначальным намерением Бога. Мār Āпрāхāṭ подчеркивает парадоксальное взаимное пребывание Бога в человеке и человека в Боге, связывая воедино взаимоотношения человека с Богом до падения и их восстановление, переживаемое в мистическом опыте Церкви. Создав человека по Своему образу, Бог возвышает его над всем творением и делает Своим обиталищем. «Вот какова вера, — говорит Афраат, — когда человек верит в Бога, Господа всяческих, создавшего небо, землю и моря, и все, что их наполняет, и почтившего человека, создав его по образу Своему...»[88]. «Смотрите какова милость и любовь нашего Благого Создателя, что Он не пожалел для людей имени Божества и имени поклонения, и имени Царства, и имени господства, ибо Он — Отец твари, [распространенной] по лицу міра. И Он почтил и возвеличил и прославил людей выше всякого творения. Своими святыми руками образовал Он их и от Своего Духа дохнул на них и обиталищем стал для них изначально. В них обитает Он и среди них ходит, ибо сказал через пророка: вселюся в них и похожду[89]. И дальше пророк Иеремия говорит: «Вы храмы Господа, если вы исправите пути ваши и деяния ваши[90]. И Давид сказал «Ты, Господи, прибежище (ܡܥܘܢܐ — обиталище) нам в род и род. Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог»[91].

Картина облачения во Христа и преображения человеческого существа, осуществленного Им, также заимствованы Афраатом из писаний апостола Павла. «[Апостол] сказал: как мы одели образ того Адама, который от земли, так мы оденем образ того Адама, который с небес. Ибо Адам, который от земли, есть тот, кто согрешил, а Адам, который с небес — Спаситель наш, Господь наш Иисус Христос. Те же, которые

---

[86] Доказательство I, 5, О вере.

[87] Слово ܒܝܬ *бēт* «дом» обозначает также «род, семья».

[88] Доказательство I, 19.

[89] Лев 26:11–12; Иез 37:27; 2 Кор 6:16.

[90] Иер 7:4–5.

[91] Пс 89:2–3; Доказательство XVII, 6, О Христе Сыне Божием.

приняли Духа Христова, приходят в подобие небесного Адама, Который есть Спаситель наш, Господь наш Иисус Христос. Ибо животное будет поглощено духовным, как я писал тебе выше»[92].

Введение Афраатом в свои богословские дискурсы термина кйāн (кйāнā) (ܟܝܢ, ܟܝܢܐ) имеет значение для истории развития богословского языка Церкви Востока, тем более, что, как уже указывалось, он практически не имел контактов с міром эллинистической культуры. Заимствовал Афраат этот термин, по-видимому, из Нового Завета и Од Соломоновых. Термин φύσις, встречающийся в греческом тексте Нового Завета, регулярно передается как ܟܝܢܐ *кйāнā* в сирийском. Как отмечает Альберт Клейн (A. F. J. Klijn), «Слово *кйāн* происходит от глагола *кӯн* «быть, существовать». Таким образом, буквально слово *кйāн* означает «бытие, существование, экзистенция»... [Слово] *кйāн*, взятое в своем значении «существование» или «бытие», является совершенно точным эквивалентом слова φύσις. Это последнее происходит от корня φυ-, имеющего значение «быть», который может быть передан глаголом εἶναι». В этой связи А. Клейн указывает на широкий спектр значений слова φύσις. Он также отмечает, что у переводчиков творений Афраата термин *кйāн* передается не всегда последовательно, и выбор каждого из них не всегда согласуется с выбором других. Так, Гург Берт (Goerg Bert) переводит его как «природа» (nature), не проводя при этом никакого контекстуального различия. Ж. Паризо (J. Parisot) передает его посредством слов «состояние» (condicio), «статус» (status) и «вид» (sors). И. Ортис де Урбина предлагает такие конъектуры как «природа» (nature), «свойство» (property), «состояние» (state), «способ бытия и жизни» (mode of being and life), «действие» (action), «поле деятельности природы» (sphere of nature). «Этот набор значений, однако, передает лишь малую часть тех образов, которые рисует с помощью термина *кйāн* Афраат» — говорит А. Клейн. В небогословском употреблении Афраата термин *кйāн* никогда не означает абстрактного существования. Он, скорее, передает «эмпирическую дан-

[92] Доказательство VI, 18, О монахах.

ность» или «вещи, наблюдаемые людьми»[93]. В богословском и собственно христологическом контексте, *кйāн* часто используется в связи со смирением, умалением, а также в текстах, где обсуждается 15-я глава 1-го послания к Коринфянам. «Все это смирение Спаситель наш показал в Себе, — пишет Афраат. — Смирим же себя, возлюбленные. Когда Господь наш вышел из Своей природы (ܡܢ ܟܝܢܐ *мин кйāнэ*^{h}), Он ходил в нашей природе (ܒ ܟܝܢܐ *б-кйāнāн*). <...> Господь наш взял от нас залог, когда Он ушел и оставил нам, восходя, залог от Себя. <...> Так что то́, что мы получили от Него, мы должны почитать. Тому, что наше, воздается честь с Ним, Который не в нашей природе. Почтим же то, что Его в Его природе. Если мы почтим Его, мы пойдем к Нему, Воспринявшему на Себя от нашей природы и так Восшедшему. Если же мы презрим Его, Он заберет от нас то, что дал нам. <...> Когда Он пришел к нам, Он не имел ничего нашего, и мы также не имели ничего Его, хотя две природы были Его и Его Отца, ибо когда Гавриил сообщил Благую весть Благословенной Марии, носившей Его, Слово изошло свыше и пришло, и Слово стало плотию и обитало с нами»[94].

При принципиальном сходстве понятий φύσις и *кйāнā*, в их употреблении есть существенное различие. «Греческое слово φύσις, хотя и варьируется в своих значениях, всегда характеризуется стремлением определить существо кого- или чего-либо. Из явлений выводится та неизменная реальность, которая постоянно представляется [явленными] вещами»[95]. *Кйāн* же следует определять в контексте семитского подхода к понятию бытия. «У Афраата *кйāн*, существование кого- или чего-либо, определяется тем, как оно предстает перед людьми...»[96]. Благодаря этому Афраат легко переходит от собственно богословских положений к наставлениям в области христианского праксиса. Кроме того, *кйāн* у Афраата — понятие динамичное. Это бытие кого- или чего-либо, которое может подвергаться воздействию. «Нисхождение в прах» и «вознесение во славе» это реальности, воздействующие на

[93] KLIJN, 59–61.

[94] Доказательство VI, 10, О монахах.

[95] KLIJN, 66.

[96] KLIJN, 66.

телесность Адама и Христа соответственно самым глубоким образом, до такой степени, что одно присуще (кйā̄н) грешному Адаму, и другое — смиренному Христу. «Слава», по Афраату, присуща (кйā̄н) телесности Христа, воспринятой Им от нас, поскольку она присуща Сыну, пришедшему из славы Отца и воспринявшего нашу телесность[97].

Архаичная христология Афраата, выводимая не из философско-богословских рефлексий, а из духовно-аскетического опыта ранней Церкви, обогащает картину в высшей степени значительного периода развития богословия и, в частности, христологии. В своем основном содержании оно ориентировано в большей мере назад, чем вперед. Тем не менее, вокруг центрального понятия Афраата *кйā̄н* будет складываться вся дальнейшая история богословия в Сирии, а образы и выражения, использованные им, прочно войдут в богословский язык его Церкви.

Мā̄р Апрēм Сурйāйā (Ефрем Сирин)

Ефрем Сирин — отец Церкви, почитаемый всеми тремя ветвями древнего восточного христианства — «мелькитами», йаковитами и «восточными». Неопределенность его христологического лексикона и поэтическая парадоксальность его сочинений позволяет представителям разных исповеданий видеть и акцентировать в его писаниях моменты, положенные во главу угла в их христологических системах. Часто они цитируют разные строфы одного и того же произведения и чаще других его знаменитого «Слова на Рождество Христово по плоти».

Для нашего исследования особенно ценно отметить, что наследие Ефрема Сирина всецело принимается Церковью Востока, и его влияние в этой традиции на сам строй богословской мысли и литургическое творчество огромно.

Мā̄р Апрēм не участник собственно христологических споров, его противники — разного рода гностики. Тем не менее, обзор его богословских взглядов дает чрезвычайно цен-

[97] Доказательство VI, 9–10, О монахах.

ный материал для понимания традиции Церкви Востока в целом.

В своей сотериологии, наиболее ясно представленной «Райскими гимнами», Ефрем говорит главным образом об Отце и Его Перворожденном (ܪܚܡܐ)[98]. То, что Ефрем не уделяет такого же внимания Духу может объясняться как более актуальной антиарианской полемикой, сконцентрированной вокруг Сына, так и некоторой сдержанностью Ефрема противопоставленной «пневматологии» мессалиан. Впрочем, весь строй мысли Мār Апрēма, разворачивающийся в тесной связи с библейской экзегезой, вращается вокруг откровения Бога в Своем Сыне. Отчаяние человека, изнемогающего в попытках постичь Бога не могло быть устранено без вольного встречного откровения Бога. Пропасть, разверзающаяся между непостижимым и неприступным Сущим и творением, была перекрыта любовью Божией[99]. Явление Бога рассматривается Ефремом в непосредственной связи с Его непостижимостью — традиционный момент для арамейской богословской школы.

Божественные явления в истории спасения Ефрем рассматривает не как простое сообщение некоего нового знания, но как процесс в который Бог вовлекается Сам, своего рода постепенное воплощение. Оставляя в природе и Писании знаки Своего откровения, Бог Сам, пребывая превыше всякого образа, формы и имени, «облекается» в них[100], предваряя таким образом Свое полное откровение, совершенное Им через облачение в человека в Лице Иисуса Христа[101]. «Конечно, — пишет А. де Аллё, — между непостоянством образов и реальностью плоти остается огромная разница, но и в том, и в другом случае Бог Сам, так сказать, выходит из Своей вечной простоты, чтобы войти во множественность истории»[102].

Только в этом смысле можно говорить об изменениях (ܫܘܚܠܦܐ *шухлāпē*), которые Бог, будучи неизменным по существу, в Своей любви усваивает Себе[103]. Будучи неизмери-

---

[98] Напр.: Райские гимны, 9, 24–29.

[99] Fid. 69, 8–17.

[100] The Pearl, Seven Hymns On The Faith, Hymn VII, 5.

[101] Nis. 3,3; 48,7; Fid. 11, 9; 17,5; 50, 5; Haer. 32, 8–9; 33,6.

[102] HALLEUX, 1973, [12]/46.

[103] Virg. 28, 11.

мым в Себе, Он умаляет Себя при Творении и в Воплощении[104], но даже в этих Его проявлениях нам является лишь слабый луч Его славы[105].

Это умаление есть также тайна Его Величия ибо Бог, связывая Себя с творением, не утрачивает Своей запредельности и в Своем вхождении во время остается вневременным и вечным. Эти «изменения» в Боге, говорит Ефрем, не затрагивают Его неизменной природы, но касаются лишь Его воли и продиктованы отнюдь не какой-то необходимостью или недостатком в совершенном Божестве, но всецело желанием (ܨܝܒܢܐ *ṣывāнā*) нашего спасения[106]. Эти утверждения Ефрема впоследствии станут ключевыми в развитии христологии Церкви Востока. Сам он имел в ввиду прежде всего ариан, которые указанием на человеческие немощи Христа аргументировали Его «тварность», так же как маркиониты, указывая на библейские антропоморфизмы, утверждали, что описываемое ими Существо есть не Творец, но «демиург». В действительности, говорит Ефрем, так же как Бог, не имеющий никакой нужды в воскурениях жертвоприношений, принимал их с тем, чтобы человек, предлагая эти жертвы Богу, мог через обращение к Нему спастись, так же Христос вольно принял на Себя нашу природу со всеми ее немощами с тем, чтобы даровать нам жизнь[107].

Чтобы показать как Бог в Своем откровении и Воплощении приспосабливается к нашим немощам, Ефрем использует символ зеркала. Как зеркало, Бог отражает возраст, не зная возраста, становится ребенком, взрослеет, в соответствии с законами нашего естества, «облекается» во все наши образы и оттенки нашего бытия, не утрачивая блистания Своей светоносной божественной природы, и воспринимает все наши формы, не переставая превосходить любую из них[108].

Образы «облачения», как и у Афраата, у Мāр Апрēма встречаются в изобилии. Они вообще присущи сирийскому языку, и реальности, которые передаются посредством их, са-

---

[104] Fid. 31, 4; 32, 8–13.
[105] Haer. 30, 4.
[106] Eccl. 21, 3; Fid. 31, 2–3, 8–10; 32, 14; Haer. 30, 1–4; 33, 1–9; 36, 5–6.
[107] Haer. 30, 1–4; 33, 1–8; 36, 1–6; Virg. 4, 5–6.
[108] Haer. 32, 3–16.

мые разные. Позднейшее сопротивление этим образам в «западных» христологических столкновениях обнаруживало непонимание того, насколько глубоко они укоренены в самом строе мысли христиан-арамеев.

Невидимый, неприступный и непостижимый Творец облекается в сотворенную Им природу чтобы стать доступным творению. «Слава Ему, Невидимому, — пишет Ефрем, — облачившему Себя в видимость, чтобы грешников мог Он привлечь к Себе. <...> Природа, ни для кого недоступная, облачилась в тело с тем, чтобы все уста могли целовать Его стопы, как то сделала грешница»[109]. В этом восприятии тварной природы заключался важнейший акт Божественного домостроительства нашего спасения. «Ты есть Образовавший Себе тело раба, чтобы через него Ты мог дать желающим Тебя все то, что они желают. Более того, в Тебе открылись тайные желания их, убивших и погребших [Тебя], через то, что Ты облачил Себя телом. Ибо воспользовавшись сим телом Твоим, Твои убийцы убили Тебя, и были убиты Тобой, и воспользовавшись сим телом Твоим, умастившие Тебя погребли Тебя и были воздвигнуты с Тобой. Сия Сила Неприступная сошла и одела Себя в члены, которые можно осязать, чтобы желающие могли приблизиться к Нему, чтобы осязая Его Человечество, они могли коснуться Его Божества»[110].

Облачаясь человечеством Сын Божий «смиряет Себя». «Сын Творца, как Творец, таков же как Отец! Он соделал Себе чистое тело, облачил Себя им и пришел, и одел нашу немощь славой, которую Он по Своей милости принес от Отца[111] <...> Еще прежде, чем Он снизошел и облачился телом, Господь наш превозносим был вместе со Своим Отцом, но в превознесенности Его люди не познавали смирения. Когда же Он смирил Себя и снизошел от Своей превознесенности, Его смиренное уничижение вскоре стало [распространяться] среди людей[112]. Его смирение призывает верных Ему также «облачить себя скромностью и смирением»[113]. Вместе с человечеством

[109] Three Homilies On Our Lord, 46.
[110] Three Homilies On Our Lord, 10.
[111] Nineteen Hymns On The Nativity Of Christ In The Flesh, Hymn VII.
[112] Three Homilies On Our Lord, 39.
[113] On the Sinful Woman, 4.

Сын Божий принимает на Себя и страдания, «Он облачился страданием, когда гвозди прошли сквозь Него» — говорит Ефрем[114]. Как и Афраат, Мāр Апрēм — аскет, для которого христианская мысль и христианское делание неразрывны.

Но облачение смирением и страданием есть одновременно залог будущей славы. «Сие Дитя, завернутое некогда в пелены, по Своему снисхождению, облачилось в священство и пророчество по Своему величию. Ибо Симеон облачил Его в них и отдал Его Той, Которая пеленала Его»[115]. Воплощение, Страсти и Воскресение — спасительные этапы домостроительства. «Хвалите Его, Одевшегося телом нашим, и умершего и воскресшего. Он умер в нас, и мы живем в Нем, благословен Пославший Его!»[116].

Столь же многогранным является используемый Ефремом образ «вселения» или «обитания», ставший одним из основных в христологии Церкви Востока и тоже вызвавший впоследствии непонимание и неприятие у ее богословских оппонентов. Как и у Афраата, у Мāр Апрēма нет четкого разделения между обитанием Божества в Человечестве Христа и обитанием Бога в людях. «Благословен Обитавший во чреве и Образовавший в нем Себе совершенный Храм, чтобы обитать в Нем, и Престол, чтобы восседать на нем, и Одеяние, чтобы им украситься, Оружие, чтобы победить им!»[117]. <...> Желайте, непорочные души, чтобы Возлюбленный мой обитал в вас. Желайте и вы, осквернившиеся, чтобы Он освятил вас[118] <...> Во чреве обитал Святой телесно, в душе обитает Он духовно»[119]. Эти образы не являются, как впоследствии покажет другой выдающийся представитель богословской школы Церкви Востока Мāр Баввай Раббā, отдельно взятыми точными христологическими формулами. Они неразрывно связаны между собой и призваны лишь приблизить воспринимающего их к невыразимой тайне Воплощения Неизреченного. «На

---

[114] The Pearl, Seven Hymns On The Faith, Hymn III, 2.

[115] Three Homilies On Our Lord, 51.

[116] Nisibene Hymn LXVI, 21.

[117] Nineteen Hymns On the Nativity of Christ in the Flesh. Hymn II.

[118] Nineteen Hymns On the Nativity of Christ in the Flesh, Hymn XI.

[119] Иларион (Алфеев), С. 408; Nineteen Hymns On the Nativity of Christ in the Flesh, Hymn III.

уничижение пришел Ты, чтобы всех воздвигнуть к жизни! Хвала Тебе ото всех, оживотворенных Твоею рукою! Кто может говорить о Сыне Сокровенного, нисшедшем и облачившем Себя телом во чреве? Он исшел из утробы, питался молоком, как младенец, и среди малых детей возрастал Сын Господа всяческих. Видели Его как отрока на улицах, а в Нем обитала Любовь всяческих. Видимым образом окружали Его на улицах дети, невидимо же — ангелы в страхе[120] <...> Все победы приносит месяц сей: дух освобождается, тело подчиняется, жизнь приносится в среду смертных, Божество в любви Своей приходит, чтобы обитать в человечестве»[121].

Сознанием того, что откровение Бога есть откровение неисчерпаемой Тайны, что Бог не утрачивает ничего, принимая на Себя человечество, объясняется особый акцент, характерный для всей традиции Церкви Востока, на бесстрастности Слова на Кресте. В то же время, когда по плоти Христос страдал на Кресте, Он как Сын Божий управлял всем міром. «Не изнемогла в Нем сила Его, когда немощна была плоть Его во чреве. Не истощилась сила Его и на древе, когда истощилась на древе плоть. Когда на кресте оживотворял Он мертвых, тогда плоть или воля Его живила их? Так и, когда весь обитал Он во чреве, незримо все совершала воля Его. Смотри, когда висел Он на Кресте, Его сила двигала всем творением! <...> Смотри, весь Он был на Кресте и в то же время весь был повсюду»[122]. Характерно, что немощи человечества Христова на Кресте сближаются Ефремом с Его немощами в младенчестве.

В Своем откровении Бог остается сокровенным, образы, в которых Он открывается, Его столь же являют, сколь и скрывают, чем больше Он кажется близким, тем более Он далек[123]. Эту парадоксальность выражают замечательные стихотворные антитезы Ефрема, посвященные Страстям и Рождеству, в которых сочетаются мощь и слабость, при том, что каждая имеет свое предельное проявление.

Писания Ефрема не случайно приобрели такую широкую известность в Сирии. В них их читатели видели жизнь и

---

[120] Nineteen Hymns On The Nativity Of Christ In The Flesh, Hymn III.

[121] Nineteen Hymns On the Nativity of Christ in the Flesh, Hymn IV.

[122] Nineteen Hymns On the Nativity of Christ in the Flesh, Hymn III.

[123] Fid. 4, 9–11; 26, 6–13; 51, 2–3; 79, 9–20.

игру образов и выражений, характерных для менталитета Востока со времени принятия там христианства. Грекоязычные авторы западной Сирии читали Ефрема в греческом переводе и воспринимали его сочинения как очевидное свидетельство Предания. На Востоке, в свою очередь, переводили с греческого «западных» авторов, чему способствовало распространение эллинистического влияния, опирающегося на авторитет христианской империи. Некоторые из грекоязычных авторов, в частности, Феодор Мопсуестийский и его наставник Диодор Тарсский, приобрели настолько большое влияние, что были признаны Учителями, адекватно выразившими и развившими на греческом древнее Предание Церкви Востока.

Диодор Тарсский

Христологические взгляды Диодора приобрели известность, вероятно, когда он оказался поставленным религиозной политикой Юлиана Отступника перед необходимостью защищать Божественность Христа. С конца июня 362 года до 5 марта 363-го, этот император, известный своими усилиями по восстановлению язычества в качестве имперской религии, жил в Антиохии, составляя там обширное полемическое сочинение против «галилеян», которое он сделал достоянием публики, вероятно, незадолго до своего отбытия на войну с персами.

Присутствие столь могущественного противника христианства в знаменитой Антиохии не могло не сказываться на состоянии душ и умов всех обитателей Востока. Мыслители и писатели Церкви были вынуждены откликаться на выпады Юлиана полемикой. Божественность Христа, «поклонение человеку из Палестины», наименование Θεοτόκος — таковы положения, подвергшиеся атакам Юлиана. Христианам предстояло защищаться, и Диодор, бывший тогда в Антиохии, принял брошенный вызов. О том, что он вступил в борьбу видно из слов самого императора, который по свидетельству Факунда Гермианского писал Фотину: «Но Диодор, колдун назореев, еще больше усилил свое безрассудство своим давно умершим колдовством... Если все боги, богини и Тихи [язы-

ческие покровительницы Антиохии] окажут свою помощь, мы покажем... что этот его новый галилейский Бог, которого он объявляет вечным по какой-то басне, был своей позорной смертью и погребением лишенным того Божества, которое выдумывает Диодор»[124]. Император, таким образом, рассматривает своего противника как защитника истинного Божества Христова и как выразителя веры Церкви. Этот отзыв несомненно свидетельствует о репутации Диодора как вполне православного епископа.

Принято считать, что Диодор внес ослабление в концепцию единства во Христе. Но не стояло ли за этим стремление разработать тенденцию к двойственности в христологии с тем, чтобы уменьшить опасность, представленную выражениями основанными на принципе общения свойств, для исповедания Божества Христа, что служило основанием для языческих нападок императора? Может быть он делал особый акцент на двойственности, чтобы избежать обвинения в поклонении человеку? Во всяком случае, в таком ключе это понималось таким известным представителем Церкви Востока как Бар-ҳадбшаббā ʿĀрбāйā: «И поскольку благословенный Диодор направляет свое внимание на природы — Логоса и плоти, — писал он, — этот хулитель выговаривает ему за двойственность сынов»[125]. Такое разграничение природ, очевидно, ограничивало концепцию communicatio idiomatum и особенно отнесение человеческих немощей к Логосу, против чего Юлиан направлял наиболее яростные свои нападки, до степени, приемлемой для языческого уха. В том же ключе, видимо, имеет смысл рассматривать и настороженное отношение к наименованию Θεοτόκος.

Сохранившиеся части Диодоровых писаний позволяют проследить некоторое развитие его позиции. Его «Толкование на Псалмы», особенно комментарий на 109 псалом, совершенно корректно. Не лишено смысла привести здесь один из принципиальных фрагментов этого комментария (фр. пер М.-Ж. Рондо): «109-й псалом по-разному толкует иудеями, учениками Ария и Евномия, сторонниками Павла Самосатско-

[124] Facundus Hermian., Pro def. trium cap., 4, 2; PL 67, 621 AB. Цит. по: GRILLMEIER, I, p. 355.

[125] Цит. по: GRILLMEIER, I, p. 358.

го, Фотина, Савеллия и Маркелла Галатийского [все так или иначе относящиеся к Павлу Самосатскому предлагали перевод «простой человек» (ψιλὸν ἄνθρωπον), который Диодор категорически отвергал]... Но нужно отвергнуть вздор еретиков и бахвальство иудеев и сказать истину: этот псалом относится к Господу нашему Иисусу Христу, Единородному и Перворожденному. Ибо Тот же Самый есть одновременно Единородный и Перворожденный, и не лишь с одной какой-то точки зрения, но с самых разных. Он Перворожденный по плоти, Единородный по Божеству. Перворожденный ибо Он от нашего рода, Единородный, поскольку Он от Бога. [Составляющих] две, однако — Один Сын и Один Господь. Этот псалом указывает на Него не потому, что Он Единородный, но потому, что Первородный. Ибо Он принял повеление пребывать рядом с Отцом, поскольку Он Первородный и Наследник. Их того же, что Он Единородный, ясно, что Он совечен [Отцу] и со-седящий на Престоле, имея по природе ту же честь и тот же Престол, что и Отец»[126].

Аполлинарий Лаодикийский здесь еще не фигурирует в качестве оппонента. Забота Диодора в том, чтобы избежать опасности умаления Божества Христова арианами и понимания Христа как простого человека Павлом Самосатским и его «учениками». В целом собственное понимание Христа Диодором вполне корректно. Нужно подчеркнуть, что *его противники не побуждали его к подчеркиванию единства во Христе, но, напротив, способствовали тому, чтобы вера Церкви отстаивалась через особый акцент, сделанный на различении.*

Диодор продолжал, даже в своей антиаполлинариевой полемике, именовать Человечество Христово «плотью» и «телом», что было, вероятно, продиктовано одновременным противостоянием взглядам Павла Самосатского на Христа как на «человека из Назарета». «Иисус, — пишет он в своем комментарии на соотетствующее место Евангелия (Лк 2:52), — возрастал в мудрости и возрасте. Это не может быть сказано о Слове Божием, ибо Оно рождается Совершенным Богом от Совершенного, Премудрость от Премудрости, Сила от Силы. Следовательно Само Оно не возрастает, воистину Оно не есть несовершенно, чтобы нуждаться в возрастании к совершенст-

[126] RONDEAU, 1969, n° 176, pp. 9–10.

ву. Но то, что возрастало в возрасте и премудрости была плоть. И поскольку сие должно было быть сотворено и рождено, Божество не сразу сообщило ему всю премудрость, но даровало ее телу постепенно»[127].

Приведенный фрагмент показывает одновременно и подразумевающийся Диодором принцип единства, так как если Человечество во Христе возрастало не как самостоятельная реальность, но источником и целью возрастания было Слово Божие, то исчезает «разделение». Слово Божие, таким образом, Единый действующий субъект, принимающий человечество, возрастающее до своей естественной полноты, причем полнота человечества во Христе означает всецелую сообщенность ему «Премудрости», то есть содержания внутреннего бытия Слова.

Многие фрагменты писаний Диодора, в которых подчеркнуто проводится различение Божества и человечества во Христе, вполне могут быть поняты как акцентирующие премірную действенность Слова, актуализировавшуюся во Христе. Как понимать «единство чести», спрашивает Диодор, «может быть как [в случае] с душой и телом царя?». Но ведь душа сама по себе не есть царь, и тело само по себе не есть царь, — рассуждает он. Честь, воздаваемая царю, следовательно, не может быть воздаваема отдельно ни его душе, ни его телу. Только в их соединении появляется действующий царь. Не таков Христос. «Бог–Слово есть Царь [еще] до [соединения с] плотью, и следовательно то, что можно сказать о теле и душе, нельзя сказать о Боге–Слове и плоти»[128]. Впрочем, демонстрируя качественное различие природ во Христе, Диодор прибегает к образу души и тела, образующих человека. «Как один человек бессмертен в том, что касается его души, и смертен в том, что касается тела, так во Христе, Один и Тот же и [сущий] прежде век и также от семени Давидова»[129].

Христология Диодора окончательно сложилась, по-видимому, в антиаполлинариевой полемике, особенно после 379 и 381 гг. На Константинопольском соборе 381 г. епископ

[127] Frag. 36.
[128] Frag. 36.
[129] Brière, 1946, 260.

Мелетий, умерший во время проведения собора, и Диодор играли особую роль, и определения собора, несомненно, совпадали со взглядами тарсского епископа. Постановления Константинопольского собора нашли свое отражение в восточно-сирийских актах богословских состязаний 612 г., устроенных Хосровом бар Хормиздом: «Собор 150-ти отцов в Константинополе говорит в своем послании о вере к западным епископам: «Бог–Слово есть совершенный Бог прежде всех веков и времен. В конце же міра, ради спасения нас, людей, Он воспринял от нас совершенного человека и обитал в Нем»[130].

Особенно существенным для истории христологии Церкви Востока является тот факт, что Диодор сталкивался с формулой «μία ὑπόστασις». В сохранившихся фрагментах мы, к сожалению, имеем лишь тексты, в которых Диодор цитирует положения своих противников. Его собственное отношение и мотивы предпочтений установить невозможно. Тем не менее, из этих фрагментов и цитат можно вывести что именно он отвергает. Он не приемлет не только смешение двух природ во Христе, но также их *существенное* единство. Единственную возможность сохранить исповедание совершенного Божества Христа он видел в ослаблении акцента на единстве. В сопоставлении с Аполлинарием, он был здесь по большому счету прав. Если тот, против кого направлен аполлинарийское сочинение *Quod unus sit Christus*, действительно Диодор, то очевидно, что он ополчился лишь против той опасности, которой подвергалось исповедание Божества Логоса в Аполлинариевой системе. Он не озабочен умалением Человечества во Христе. Он видит, однако, опасность в выражении μία ὑπόστασις для исповедания совершенного Божества во Христе, так как оно означает природное единство Слова и плоти, и в той мере, в какой имеется ввиду система Аполлинария, Диодор прав. Как богослов, воспринимавший христологическую полемику в контексте еще живых в его памяти антиарианских споров, Диодор не столько рассматривает принцип соединения природ во Христе, сколько заботится об исповедании Божества Христова неповрежденным и совершенным. И скорее всего, именно о его сосредоточенности на этом, говорит часто употребляемое им обозначение Человечества Хри-

[130] MANSI, 3, 560A, 566B.

стова как «плоть». Диодор не разрабатывал концепции соединения совершенного Божества и совершенного Человечества. Опираясь во многом на выработанные им принципы этой проблемой будет заниматься его ученик — Феодор Мопсуестийский.

Феодор Мопсуестийский

Наиболее ранние собрания фрагментов его догматико–полемических сочинений находятся в Деяниях V вселенского собора, в сочинении Факунда «В защиту трех глав» и в сочинении Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан»[131].

Комментарий на XII малых пророков сохранился благодаря своей ценности как экзегетического исследования, а комментарий на малые послания ап. Павла — благодаря тому, что долгое время был известен под именем Амвросия Медиоланского.

Ассемани отмечал, что в Ватиканской библиотеке сохранились сирийские версии ряда произведений Феодора: его литургия, «Вопросы на Писание», «Вопросы и ответы» и гимны[132].

В середине XIX в. в коллекциях монофизитских рукописей П. де Лагардом и Э. Захау были обнаружены и изданы в значительном количестве сирийские фрагменты сочинений Феодора[133].

В начале XX века были обнаружены восточно–сирийские переводы некоторых, считавшихся утраченными, работ Феодора, что подтолкнуло к более тщательному изучению его наследия и пересмотру устоявшихся взглядов. Когда исследователями были сопоставлены новонайденные сочинения с уже известными, использовавшимися как основание для осуждения Феодора, возник вопрос о справедливости и обоснованности этого осуждения.

Феодор был выдающимся представителем Антиохийской школы экзегезы и богословия, всецело преданным сложившимся в ней историко–филологическим герменевтическим принципам. В его сочинениях этот метод достиг той степени

---

[131] Leont. Byzant., *Contra Nestorianos et Eutychianos*. 3 vols. MIGNE, PG, 86, I.

[132] ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, col. 30, not. 1.

[133] DE LAGARDE, 1858; SACHAU, 1869.

отточенности, которая уже его современникам позволила говорить о Феодоре как образце подлинной экзегезы. Этот факт необходимо иметь ввиду при дальнейшем анализе его взглядов, так как Феодор стремился развивать свои положения в области христологии, опираясь в основном на то, что он находил в новозаветном Откровении. Это, в свою очередь, помогает понять как он подходил к самому новозаветному тексту[134]. Хотя он был вовлечен в современную ему богословскую полемику и использовал входящие тогда в употребление такие термины как οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον, он, несомненно, предпочитал понятия собственно библейские, и при анализе его использования терминов, заимствованных из философского словаря, необходимо помнить, что именно библейский контекст у него остается доминирующим. Так, Феодор предпочитал описывать тайну Вочеловечения Слова в таких понятиях как «вселение» или «обитание» (ἐνοίκησις, ܫܟܝܢܬܐ) и «благоволение» (εὐδοκία, ܪܥܝܢܐ), говоря о Христе как Сыне Божием, Господе, «образе Божием» (Кол. 1:15). Его излюбленный термин применяемый для описания Лица Спасителя — πρόσωπον — заимствован из Нового Завета[135]. Идея *восприятия* (σύλληψις) Словом человеческой природы в конкретном образе также почерпнута Феодором из апостольского послания[136].

Другим ключевым моментом для понимания мысли Феодора является его понятие типологии. Будучи явным противником аллегорического подхода в толковании Писания, он тем не менее, допускал, что то или иное место может иметь некое дополнительное, духовное значение. Он был убежден, что воля Божия открывается в буквальном понимании написанного, но при этом признавал, что Бог в Своем предвидении событий устраивает так, что между некоторыми событиями или лицами устанавливается реальная связь. Феодор настаивал, однако, что такого рода связи должны подтверждаться соответствующим местом из Нового Завета. Например, Пер-

---

[134] GREER, 1961, p. 151.

[135] Напр.: 2 Кор. 4:6: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа (ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ).

[136] Флп 2:7; MINGANA, 1932, ch. V, p. 54.

вый и Второй Адам, заветы с евреями в Священной истории и Новый Завет, Адам и Христос, как образы Божии, могут рассматриваться как прообраз (τύπος) и его исполнение, говоря буквально — тип и архетип.

Представление о типологии Феодор развивал в связи с идеей о двух этапах (κατάστασεις) домостроительства, последовавших за предваряющим этапом — до грехопадения. Первый этап или «век» — от падения до всеобщего Воскресения, век непостоянства и изменчивости, второй, век неизменного блаженства, собственно начинается со всеобщим Воскресением, но вместе с тем, он уже в действии с момента Воскресения Христова. Первый век является прообразом (τύπος) века второго, грядущего. Их существенное различие, по мнению Феодора, должно научить тварь постижению благости Творца. Чтобы помочь человеку вынести все испытания, которым он подвергается в этом міре в его состоянии «первого века», Бог дает ему предвидеть, посредством *образов* и *пророчеств*, конечную судьбу человеческого рода — «век второй». Поэтому Ветхий Завет был прообразованием, тенью Нового, берущего начало с пришествием Христа, являющегося центром «второго века» та́к, как Адам был центром «первого». Миссия Христа, Бога и Человека в Одном Лице, состояла в том, чтобы перевести человеческий род из первого состояния во второе. Обладая телом, подверженным страданиям и душой, способной к переживаниям подобно любому человеку, Христос, перенеся самые ужасные испытания, которые только может перенести человечество, обрел для него бессмертие и неизменность. Его победа над смертью делает возможной подобное преображение для всех людей в День Воскресения. Во Христе творение обретает то, что ему изначально предназначено: бессмертие, блаженство и совершенное познание Бога, Творца неба и земли[137].

Важнейшее место в системе взглядов Феодора занимает его непоколебимая убежденность в безоговорочной трансцендентности Бога. Первое из катехетических поучений Феодора говорит о вере как единственном пути познания Непо-

[137] Выяснению взглядов Феодора на «два века» способствует «Христианская топография» Космы Индикоплова. MIGNE, PG LXXXVIII; См. тж.: WOLSKA, 1962, pp. 37–38.

стижимого. В его произведениях нет однозначных указаний на то, что эта убежденность сложилась у Феодора благодаря влиянию еврейской экзегетики или системы Аристотеля. Вероятнее всего, он ее воспринял из самого Писания и известных ему комментариев «восточных» авторов. Ему представляется совершенно невозможным, чтобы нетварное, вечное и неизменное Божество могло войти в *существенное* единство с тварным, конечным и изменчивым человечеством. Признать, что человеческое существо может быть обожено означало для него, что оно всецело превращается в божественное по природе, что для него одновременно непостижимо и невозможно. Неудивительно поэтому, что он рассматривал ипостасное или существенное единство во Христе как разрушающее Его человечество. Вторжение одной природы в другую не могло сохранить целостность обоих.

Богословские позиции, которым Феодор противостоял в своих трудах, будучи отвергнутыми Церковью путями, определяли саму его мысль. Первым противником Феодора был Павел Самосатский, епископ Антиохии с 260 до 268 г. Антиохийский собор 268 г. объявил его учение неприемлемым и низложил его. Для Феодора Павел Самосатский с его учением о том, что «Христос, Господь наш был простым человеком (ψιλὸς ἄνθρωπος)» — «ангел сатанин»[138]. Понятно, что представление Феодора о человечестве Христа заметно отличается от такого взгляда. Следующим противником был Арий (256–336), отвергавший Божество Христа и Его единосущие с Отцом[139]. Арий умер еще до рождения Феодора, но Антиохия еще долго оставалась местом столкновения ариан и их противников. Феодор входил в православную партию епископа Мелетия и Диодора, противостоящую с одной стороны сторонникам Евстафия, и с другой — арианам и полуарианам. Ясно, что исповедание Сына Богом и равным Отцу носило у Феодора бескомпромиссный характер. Наиболее ярко проявившейся была оппозиция Феодора Аполлинарию (ок. 310–390)[140],

---

[138] MINGANA, 1932, p. 40.

[139] Детальное исследование влияние антиарианской полемики на Феодора см.: SULLIVAN, 1956, pp. 159–165.

[140] Более подробно о связи богословия Феодора с его полемикой против Аполлинария см.: NORRIS, 1963, C. 81–122.

утверждавшему, что две совершенные природы не могут быть соединены и что поэтому человечество Христа не может быть полноценным. Неприятие этих трех позиций обозначило направление, в котором Феодор развивал свое собственное богословие. В противоположность Павлу Самосатскому он утверждал, что Христос есть больше, чем просто человек, в противоположность арианам исповедовал что Слово, явившее Себя в Иисусе Христе есть истинный Бог и в противоположность Аполлинарию был убежден, что человечество Христово не может быть лишенным разумной души и свободной воли и что будучи совершенным человеком, «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52).

В отличие от Диодора, Феодор охотно называет человечество Христово «человеком». Если Диодор, даже в полемике с Аполлинарием не считал нужным отказаться от вполне традиционного наименования «плоть» и «тело», опасаясь сближения с позицией Павла Самосатского, для которого Христос — «простой человек», то для Феодора опасность представляемая системой Аполлинария более актуальна, тогда как отвержение Церковью Павла Самосатского уже очевидность.

Феодор легко переходит от абстрактного к конкретному и от конкретного к абстрактному, говоря о природах во Христе, что может порождать некоторую неясность. Божественная природа и Λόγος у него взаимозаменяемы, равным образом человеческая природа и «человек» для него синонимы. По-видимому, здесь сказался как момент неразвитости языка, так и арамейский менталитет, влияние которого обнаруживается во многих образах и выражениях Феодора.

Каждая природа имеет свое конкретное выражение и проявляется по-своему. Природа, будучи конкретной и совершенной, является источником свободной деятельности, но поскольку обычно, за исключением Христа и Пресвятой Троицы, природа и личность отождествляются, трудность становится очевидной. Поскольку во Христе две конкретные и реальные природы, Λόγος и человек, необходимо признать два источника свободно действующей воли, что могло и было воспринято как признание двух «лиц». В системе Феодора, однако, две природы, объединенные в одном Лице — πρόσωπον, подразу-

мевают признание единства воли. В сочинениях, аутентичность которых сомнений не вызывает, Феодор всегда говорит об одном πρόσωπον и никогда о двух[141].

Понимание лица — πρόσωπον — у Феодора, характерное для всей Антиохийской традиции, неоднозначно. Отвлеченно говоря, πρόσωπον или его сирийский аналог ܦܪܨܘܦܐ *parṣōpā* — это «облик, внешнее выражение, проявление», однако понятно, что с момента введения этого термина в богословский, прежде всего триадологический, контекст его смысл стал углубляться. Сам Феодор его неоднозначность поясняет следующим образом: «Πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ) используется двояко (ܫܪܟ ܙܒܢ): он либо обозначает ὑπόστασις (ܩܢܘܡ) и то, чем является каждый из нас, либо относится к чести, величию и поклонению»[142]. Ὑπόστασις (ܩܢܘܡ), то есть конкретизированная природа, и πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ), то есть внешнее проявление внутреннего содержания, в обычном случае совпадают полностью. В лице человека проявляется его природа, индивидуальность и его внутренняя жизнь. Одновременно лицо становится высшей точкой актуализации неповторимости и бытийственным центром. В этой связи понятно почему Феодор дальше говорит, что «πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ) Христа Господа нашего означает честь, величие и поклонение» ибо «Слово Божие открылось в человечестве»[143]. В Лице Христа проявляется то́, Кто́ Он есть — Являющий величие и Достойный всякой чести и поклонения[144]. Проявление каждой природы во Христе и очевидная цельность экзистенциального центра в Нем побуждают Феодора говорить о разном употреблении термина πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ), обозначавшего и то, и другое.

Одним из исходных пунктов в антропологии и христологии Феодора является его понимание образа Божиего. Феодор отказывался считать, что человек является образом Божиим в силу своего разума или господствующего положения в

---

[141] DEVREESSE, 1948, pp. 114–116.

[142] ABRAMOWSKI, GOODMAN, 1972, I, p. 180 (сир.), II, p. 107 (англ.).

[143] ABRAMOWSKI, GOODMAN, 1972, I, p. 180 (сир.), II, p. 107 (англ.).

[144] Общий характер такого определения, возможно, продиктован тем, что ܦܪܨܘܦܐ, как термин изначально обозначающий *видимые* проявления, мог быть применен по отношению к Богу не без колебаний.

міре[145]. Образ — это, прежде всего, видимое представление невидимого. Человек, завершающий собой творение и соединяющий в себе мір видимый с духовным, именно в силу этого положения является образом Божиим. «Ибо Бог, — пишет Феодор, — восхотел соединить все творение в нечто единое, чтобы, состоя из различных природ, оно могло быть связано единой связью... Адам был сотворен чтобы стать этой связью»[146]. Во всей целостности міра человек представляет Бога, и является для всего творения объектом служения, через которое оно воздает честь Творцу[147]. Однако из-за совершенного человеком греха связь, которую он был призван осуществлять и единство міра распались. Христос же, говорит Феодор в своем комментарии на Еф. 1:10, «восстановил или, лучше, возглавил все, что на небе и на земле. <...> Соединив бессмертное тело с Его душой так, что более невозможно стало их разъединение, Бог даровал связь дружбы всему творению»[148]. Во Христе, таким образом, образ Божий был полностью восстановлен.

Понятие образа Божия играет значительную роль в христологии Феодора. Если говоря о природах, соединившихся во Христе, он подчеркивает их совершенство, и, следовательно, совершенную трансцендентность природы Божественной, то называя Христа полностью осуществившемся образом Божиим, он указывает на неразрывную связь в Нем видимого и невидимого, то есть человечества и Божества. В человечестве Христа поистине открывается Бог, делая возможным истинное Ему служение, являя Себя ищущим Его сокрытого прежде Божества. Именно поэтому Адам, соединяющий в себе все и представляющий Бога, был прообразом Христа, в котором образ Божий имеет свое полное осуществление. Захваченный видением ап. Павла о «соединении всего небесного и земного под главою Христом», Феодор не столько ищет «центра единства» во Христе, сколько вновь и вновь говорит

---

[145] О различных представлениях об образе Божием см.: Киприан (Керн), Антропология св. Григория Паламы. — Париж, 1950; репр.: М., 1996, С. 354 слл.

[146] Sachau, 1869, 7 (сир.) и 5 (лат.).

[147] Swete, 1880–1882, 1.1, XXX; 1.130, 2.9, 13 и n. 269.

[148] Swete, 1880–1882, 1.130.

о соединении в Нем неизъяснимого и неприступного Бога и всего міра представленного человеком. Не то *как* произошло соединение в первую очередь волнует Феодора, но то *Кто* и *что* соединились. Парадоксально это представление было сформулировано Ефремом. « Христос, — говорит он, — « весь был в дольних и весь — в вышних, весь — во всех, и весь — в одном »[149].

Представление Феодора об образе Божием помогает понять, чту Феодор пытался выразить, говоря о различном употреблении термина πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ). « Когда мы различаем природы, мы говорим, что природа Бога Слова совершенна и ее πρόσωπον совершенно (ибо неверно говорить об ὑπόστασις (ܩܢܘܡܐ) без πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ)), и также, что природа человека совершенна и также ее πρόσωπον. Когда же мы взираем на их единство, мы утверждаем — одно πρόσωπον »[150]. Феодор не мог отказаться от утверждения, что каждая из природ проявляет себя по своему, говоря его языком, имеет свое собственное πρόσωπον, но он видел, что в некоем высшем модусе бытия они тождественны, как тождественны облик изображаемого и черты его изображения. Это направление мысли привело его к утверждению, что Свое онтологическое πρόσωπον Бог Слово как Вечный Сын сообщает воспринимаемому Им человечеству, не устраняя его естественных проявлений, πρόσωπον.

Во Христе, как в Своем истинном образе Бог, недоступный для твари, пребывает теперь в самом центре ее жизни. Его соединенность (συνάφεια) с міром в Лице Христа уподобляется Феодором браку. « Так же, как Господь сказал о муже и жене « что они уже не двое, но одна плоть » [Мф 19:6], так и мы разумно да скажем, что в соединении не два лица, а одно, но естества различны »[151]. Сирийский аналог термина συνάφεια — ܚܒܝܒܘܬܐ *ḥḳīpūṯā* как раз употребим в брачном контексте; ܒܥܠ ܐܢܫ значит « муж ». У такого уподобления тоже

---

[149] Иларион (Алфеев), С. 410.

[150] Swete, 1880–1882, 2, 299.

[151] Swete, 1880–1882, 2, 293–294; Norris, 1963, pp. 228–229. Ср. Tonneau, Devreesse, 1949, pp. 206–209; Migne, PG LXVI, col. 976 B, 1013 A.

библейские корни[152]. Συνάφεια, однако, в сочинениях Феодора фактически тождественна «неслиянному единству» — ἀσύγχυτος ἕνωσις и не имеет смысла чисто внешнего соприкосновения. Более того, этот термин употреблялся для описания единства Троицы, высшего вида единства[153]. Человечество Христово Феодор называет также Храмом — еще один образ прямо заимствованный из Евангелия[154] и ставший общепринятым на Востоке, за который противники Феодора обвиняли его в исповедании чисто внешнего единства природ во Христе. Между тем, у Феодора этот образ употребляется в том же контексте вселенской мистерии вселения Бога в человечество в Лице Своего идеального образа, внутреннее единство с которым очевидно.

Христос — воистину Сын Человеческий, но, говоря о Его Лице, невозможно сказать, что в нем заключена некая двойственность. В человеческом облике открывается Вечный Сын, и Его вечное Сыновство усваивается человеческому существу, благодаря чему Он становится Сыном Человеческим. Христос есть истинный Бог, являющий Себя как истинный Человек, «воспринявший, — по слову Феодора, — [качества Сына и Господа] через свое тесное единство с Единородным Богом Словом. И мы верим, что есть лишь Один Сын и мы понимаем, что Тот, Кто воистину Сын и Господь есть Тот, Кто обладает этими качествами по природе и мы добавляем мысленно [образ] Храма, в котором Он обитает и в котором Он всегда и нераздельно пребудет в силу нераздельного с ним единства, и поэтому мы верим, что Он есть Сын и Господь»[155]. Сыновство по природе есть, таким образом, онтологическое измерение понятия πρόσωπον.

Уподобляет Феодор единство природ во Христе и соединению души и тела. «О человеке сказано, что он состоит из души и тела, и мы говорим, что они — душа и тело — две природы, но что один человек составлен из обоих. Правильно ли, чтобы мы, стремясь подчеркнуть, что двое есть одно, пута-

---

[152] Напр., прор. Осия уподоблял богопознание обручению с Богом (Ос. 2, 19–20).

[153] Abramowski, 1981.

[154] Ин 2:19–21; Sachau, 1869, p. 51.

[155] Mingana, ch. VIII, 90/1.

ли природы и говорили, что душа есть плоть, и плоть — душа? Поскольку душа бессмертна и разумна, плоть же смертна и неразумна, вправе ли мы сказать, что бессмертное есть смертное и неразумное — разумное?... Разделение природ существует: душа есть одно, плоть же — другое. Одно есть бессмертное, тогда как другое — смертное; одно разумно, другое — неразумно. Однако, два — один человек, и ни об одной из двух [составляющих] никогда не будет совершенным и правильным сказать, что это «человек», кроме как с соответствующими определениями, такими как «внутренний человек» и «внешний человек»[156]. Как материальное тело и невещественная душа существуют в органическом единстве, действуя в единстве друг с другом как единое целое, так же соединены божественная и человеческая природы в одном πρόσωπον. Как душа животворит тело, оставаясь иной по природе, так и Слово действует в человечестве Христовом, сохраняя каждую из природ не утрачивающей своей полноты. И подобно тому, как душа сострадает телу, когда то страждет, но в силу составления с ним единого целого, а не тем же самым образом, и о Христе, в силу единства природ, соединенных единством высшей любви, можно сказать, что Λόγος не оставался безразличным к страданиям человечества, но немыслимо, чтобы его Божественная природа была им причастна.

Распад и смерть, вошедшие в мір, были следствием греха, но невозможно представить, считает Феодор, чтобы Бог, создав человека бессмертным, затем обрек его на смерть в наказание, что не соответствовало бы ни Его благости, ни Его всеведению. Следовательно, с одной стороны, возможная смертность была заложена в человеке при его творении, с другой — человек «стал смертным», по словам Феодора, по совершении греха. По-видимому, Феодор, подобно преподобному Ефрему[157] и некоторым греческим авторам Антиохийской школы[158], полагал, что человек при сотворении был оставлен в некоей неопределенности: с возможностью восхождения к бессмертию и возможностью ниспадения.

---

[156] SWETE, 1880–1882, 2, 318.

[157] Толк. на Быт., гл. 3.

[158] Напр. св. Феофил Антиохийский (Ad Autol., II 27).

Возможно, делать акцент на изначальной возможности смерти в человеке Феодора побуждало его неприятие взгляда, что грех поразил саму природу человека. Грех непослушания Богу был волевым актом и поразил прежде всего волю. Феодор соглашался, что природа человека существенно ослаблена грехом и не может быть восстановлена за счет собственных сил, но проявление этой природной слабости он видел в склонности ко греху. Человек не наследует греха в своей природе, будь этот так, Христос, воспринимая нашу природу, принял бы и грех, что немыслимо, но человек наследует склонность ко греху, усиленную смертностью до такой степени, что фактически «грех господствует в нас со всей необходимостью» (ἀνάγκη πᾶσα ἦν κρατεῖν ἐν ἡμῖν τὴν ἁμαρτίαν)[159].

Понимание единства как «обитания по благоволению (κατ' εὐδοκίαν)» было заимствовано Феодором, так же, как и другими, восточными, авторами, основывающих свои богословские положения на библейской экзегезе, из Нового Завета[160]. Следует, однако, иметь ввиду, что понятие εὐδοκία не является моральной категорией, но имеет коннотации «радости, желания». В сирийском понятии ܨܒܝܢܐ *ṣывйānā*, которое переводили на греческий как εὐδοκία, эти коннотации еще сильнее. Поэтому Феодор без колебаний отвергал как то, что природы во Христе соединены по существу (κατ' οὐσίαν), так и то, что их соединение лишь моральное[161], понимая под «единством по благоволению» особый и уникальный вид единства, не являющегося ни существенным, ни случайным. Это особого рода обитание (ἰδιάζοντά τινα εἶναι τὸν λόγον τῆς ἐνοικήσεως), — говорит он. Подозрение в том, что Феодор утверждает, будто соединение природ во Христе имело тот же характер, что и пребывание Бога в избранных людях представляется ему абсурдом: «Мы никогда не дошли бы до такого безумия» — говорит он. Действительно, близость Богу определяется Его волей (τῇ σχέσει τῆς γνώμης), но «во Христе Бог обитает как в Сыне (ὡς ἐν Υἱῷ)»[162]. «Это значит, — поясняет

---

[159] Comm. in ep. ad Rom. VIII, 3; MIGNE, PG LXVI, col. 820–821.

[160] *Ин* 1:14; *Мф* 3:17; *Мк* 1:11; *Лк* 3:22 и особ. *Кол* 2:9: «в Нем обитает вся полнота Божества телесно».

[161] SWETE, 1880–1882, 2, 293–294.

[162] MIGNE, PG LXVI, col. 976; тж SWETE, 1880–1882, 2, 295–296.

Феодор, — Своим вселением Он соединил воспринятого целиком с Собою и сделал его сопричастным всей той чести, которую Он, Вселившийся, по существу имеет как Сын, та́к, что Он из-за их единства составляет с ним одно Лицо (ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἕν πρόσωπον), и разделяет с ним все господство и так совершает в нем всё»[163]. Вечный Сын открывается как Сын Человеческий (ܒܪ ܐܢܫ) в уникальном Лице Сыновства, даруя творению участие в славе Троичной жизни. Этот момент будет впоследствии акцентирован в христологии Церкви Востока.

Для Феодора важно показать, что соединение Λόγοσ'а с человеком есть единство высшей любви, в котором с благой волей (εὐδοκία) Божией соединяется пораженная грехом в силу своего уклонения от Бога воля человеческая и обретает свое исцеление. Бог соединяется с человеком *в том, что некогда стало причиной разрыва*, и предельная степень этого единства, подчеркиваемая Феодором (ὧν οὐδέν ἐστιν συναφέστερον), становится причиной вселенского восстановления во Христе. Однако непостоянство человеческой природы — следствие греха и составляющая «первого века» — требует подтверждения дарованного единства на протяжении всего периода возрастания человечества во Христе, на протяжении всего Его земного служения. Благодаря неразрывному соединению человечества с Богом Словом в самом зачатии Спасителя[164], это «возрастание в премудрости и возрасте» (Лк 2:52) происходило несравненно быстрее и легче, чем при обычном развитии человека. Явление же окончательного торжества соединения Бога и человека во Христе и начало всеобщего восстановления Феодор видит в Воскресении Христовом. Вольные страдания в Гефсимании и на Кресте, высшее испытание единства воли — решающий акт в искуплении человечества, восстановления его естества. «Он принял саму нашу природу; — пишет Феодор, — он облачил Себя ей и пребывал в ней, чтобы соделать ее совершенной в страданиях, и Он соединил Себя с ней»[165].

---

[163] MIGNE, PG LXVI, col. 976; тж SWETE, 1880–1882, 2, 295–296.

[164] SACHAU, 1869, p. 60, № 2; De Inc. // MIGNE, PG LXVI, col. 976–977, 980.

[165] MINGANA, 1932, ch. VII, 1; TONNEAU, DEVREESSE, 1949, p. 161.

Образ одеяния, используемый Феодором для описания Вочеловечения Слова, как мы видели, из числа давно принятых на Востоке. Он встречается уже в Учении Аддая, его употребляют Афраат и Ефрем[166]. Впоследствии он получил широкое распространение[167].

Осуждение Феодора эдиктом императора Юстиниана 543 г. в Церкви Востока было воспринято как выпад против традиции. В 544 г. был созван собор, который под председательством католикоса Мāр Аввы подтвердил верность «Блаженному Толкователю» и его методу экзегезы и богословия[168], а осуждение «Трех глав» на II Константинопольском Соборе, созванном императором, чьи попытки прийти к согласию с монофизитским сообществом были широко известны, побудило Церковь Востока к еще более осторожному отношению к взаимоотношениям с Церковью империи[169].

Māр Нарсай

Основным источником по жизни Мāр Нарсая является глава из сочинения Бар-ḥадбшаббы ʿĀрбāйā, часть которого была опубликована аббатом Франсуа Нó под названием *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*[170]. Некоторые дополнительные сведения находятся в другом произведении того же автора, изданном Аддаем Шером — *Cause de la fondation des Écoles*[171]. Наконец, краткая, не содержащая существенных данных, заметка содержится в так назы-

---

[166] Brock, 1982, (особ. С. 23).

[167] Ср.: Рáдꙋйсѧ всебл҃гословéнная мр҃ïе, и҆зⷭ҇ тебé бо всебл҃гословéнный бг҃ъ ѡ҆дѣ́лсѧ во всегѡ̀ мѧ человѣ́ка: и ѡ҆дѣ́лвсѧ соединѝ своемꙋ̀ бжествꙋ̀, неизрече́ннымъ соедине́нїемъ дв҃о ѻ҆дигни́трїе. (Канон Одигитрии, гл. 2, песнь 8, троп. 1); Ѻгнéмъ бжествà невещéственнымъ, въ плóть вещéственнꙋ̀ ѡ҆дѣ́лвсѧ, і҆ордáнскою ѡ҆благáетсѧ водóю, воплощéсѧ ѿ дв҃ы гдⷭ҇ ꙗкѡ прослáвисѧ. (1-й канон Крещению, гл. 2, песнь 1, троп. 2).

[168] *Synodicon Orientale* (Chabot, 1902.), pp. 138, 176–178, 210–211, 550.

[169] Davids, 1998.

[170] Nau, 1913, pp. 588–615 [100–127].

[171] Scher, *Cause de la fondation des Écoles*, 1908, pp. 381–387 [57–73].

ваемой Хронике Се'ерта (هِدَايَة) на арабском языке, которую опубликовал тот же издатель[172].

Публикация в 1905 году Альфонсом Минганой собрания проповедей и гимнов Мāр Нарсая позволила в большей мере оценить богатство его наследия и убедиться в умеренности его позиции в христологическом спектре сиро–персидской традиции[173].

Мāр Нарсай в своих богословских взглядах целиком следует Феодору Мопсуестийскому, при этом, однако, некоторые положения заимствованные из системы Феодора у него приобретают более рельефные очертания, что позволяет с одной стороны лучше понять самого Феодора, с другой — увидеть то, как его наследие было воспринято традицией Церкви Востока. Некоторые моменты у Нарсая выглядят иначе из-за формы, в которую он их облекает, одновременно обнаруживая проявления уже отмеченной нами арамейской ментальности Феодора в его грекоязычных дискурсах.

Мāрī ибн Сулеймāн дважды отмечает отмечает приверженность Мāр Нарсая наследию «Блаженного толкователя»[174], она очевидна и в проповеди Нарсая, посвященной «Греческим Учителям» Диодору, Феодору и Несторию[175]. Наиболее явно сказалось влияние Феодора на Нарсая в представлении о спасении[176]. Мысль Нарсая, как и Феодора, целиком опирается на Писание и развивается в русле сложившегося в Антиохийской и Месопотамской Школах метода толкования.

Библейская предпосылка, заключающаяся в исповедании совершенной *иноприродности* Бога по отношению к міру является общей для всех авторов арамейской школы экзегезы и богословия. За ней стояла не только верность слову Писания, но и сотериологическая концепция. Спасение состоит в том, что Бог воспринимает человеческую природу, и именно соединение с Богом, Который по природе Своей не сопоставим с тварью, человечества во всей его полноте делает спасе-

---

[172] SCHER, *Histoire nestorienne*, 1909, p. 114 [22] слл.

[173] MINGANA, 1905.

[174] GISMONDI, 1896–1899, p. 44 sq, trad. p. 39.

[175] MARTIN, 1899–1900.

[176] MCLEOD, GRAFFIN, 1979, pp. 22–29; DEVREESSE, 1948, pp. 13 ff, 368.

ние возможным. Бог, Которому непричастно страдание, свойство падшей природы, в Котором «нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1:17), соединяется с человеческим естеством, воспринимая его во всей его целостности, ибо его пораженность охватывает в первую очередь самые высшие его уровни, чтобы через соединение с Собой даровать ему исцеление и спасение, выражающееся в переходе в принципиально новое качество бытия. Так же, как Феодор, Нарсай утверждает совершенную трансцендентность Бога, из которой вытекает принципиальная невозможность того, чтобы Бог и человек соединились *существенным* образом. Воплощение Бога Слова не может, следовательно, означать перемены в Его существе, подразумевать, что Он по природе стал тем, кем не был прежде. Утверждение, что вочеловечесние Слова было природным (ܒ-ܟܝܢܐ *б-кйа̄нэ̄ʰ*), что Он Сам (ܟܢܡܐ *кно̄мэ̄ʰ*) «стал плотью» или что плоть Христа была *собственной* плотью Слова уничтожало, по Нарсаю, само исповедание спасительного Боговоплощения.

Если Слово стало плотью,
Задумаемся, чья же это была плоть?
Принес ли Он ее с Собой с высоты,
Или это тело человеческого существа?
Если Он Сам (ܟܢܡܐ) стал плотью,
а не принял плоть от Марии,
чем Его воплощение в том, что принадлежало Ему (ܕܝܠܗ),
Помогает нашей (человеческой) природе?
... как были облагодетельствованы смертные
Словом, ставшим плотью,
Если Он стал плотью в Своей собственной природе (ܒܝܢܐ),
Тогда как наша природа оставалась в своем дольнем состоянии?[177]

Единство Бога и человека во Христе — основание нашего спасения. Именно стремление сохранить неповрежденным это важнейшее положение христианского благовестия

[177] NARSAI, 1970, Hom. 81, II, p. 212; Цит. по: BROCK, (АФИНОГЕНОВ, МУРАВЬЕВ), 1996, С. 171–172; Вестник Древней Истории, 2, 1995, С. 48.

побуждает Нарсая различать Божественное и человеческое в противовес тенденции к их слиянию и, следовательно, затмению существа таинства Боговоплощения. Как и Феодор, противостоявший арианскому представлению о Сыне, Нарсай понимал, что если Слову возможно приписать страдания, переносимые Его природой, Его Божественность и единосущность с Отцом оказываются под сомнением. Если же *природному* взаимодействию подвергается человечество, оно неизбежно утрачивает свою целостность и связь между нами и Боговоплощением разрывается.

Ревность глупцов
... вынудила меня различать природы;
Хотя я различил природы,
Славное от дольнего,
В моем исповедании я не совершил
никакого рассечения,
Ибо Одного Сына исповедую я,
В единое Господство верую,
Единое Владычество признаю,
Как молюсь равно
Слову и Обители, что Он избрал;
Я признаю Царя, облекшегося
Багряницей тела Адамова;
Я молюсь Господу, возвеличившему
нашу природу до Своего величия.
(Если) я различил одно от другого,
то не через разделение ума,
но чтобы окаянные не думали,
что Сын сотворен, как они вообразили[178].

Традиционные образы, использованные Афраатом, Ефремом и Феодором, образы Обители или Храма и облачения Слова человечеством, охотно принимает и Нарсай. Было им воспринято и понятие образа Божия, занимающее ключевое место в системе Феодора. Говоря о человеке как образе Божием, Нарсай подчеркивает, что человек сотворен соединяющим в себе видимое и невидимое, собственно человек —

[178] NARSAI, 1970, Hom. 56, I, p. 594; Цит. по: BROCK, (АФИНОГЕНОВ, МУРАВЬЕВ), 1996, С. 169–170; Вестник Древней Истории, 2, 1995, С. 47.

это существо, составленное из тела и души. «Прежде всего [Творец] образовал сосуд из праха земного и помазал его духом; целое стало живым существом... Создатель вселенной сотворил двойственный сосуд нашей природы: видимое тело и сокровенная душа — один человек»[179].

Человек создан Богом как существо особого рода, выделяющееся среди прочих творений. Созданный как образ Божий человек является связью объединяющей духовный и материальный міры. «[Божественная] природа несоизмеримо более возвышенная, чем природа творений, и не обладает видимым образом как телесные существа. [Человеческий] же образ [Бог] превознес именем образа (Быт 1:27) для того, чтобы в [человеке] связать все творения, чтобы [все] могли достигнуть любви [Его] ведения посредством Его образа»[180].

Поскольку Бог в Своем существе непостижим, Он создает человека как посредника, в котором Он являет Себя. Он дарует Свое «благоволение» человеку, чтобы через него привести все творения к Своему ведению. Гармония, устанавленная таким образом во всем міре, продолжалась, однако, непродолжительное время, предшедствующее падению. «Лишь краткое время пребывала красота... [Затем] прекрасные цвета его души потемнели от желания плода, и через вкушение его [человек] приобрел цвет смертности. Грех стер имя жизни [с] царственного образа и написал имя тления и смерти на его членах»[181]. «Он низверг своей обманчивостью [дарованный] образ с именем [Божественного] Существа и посредством своих интриг ослабил любовь, связующую вселенную. Осадком преступления он замутил мир владычества и закрыл путь движения человека к Сокровенному [Божеству]. Разумные и бессловесные существа стали чуждыми роду человеческому и из-за его падения потеряли надежду, что он восстанет опять»[182].

---

[179] Homily [II] on the Epiphany of our Lord, verses 3–4, 11–12 // McLeod, Graffin, 1979, p. 70.

[180] Homily [I] on the Nativity, verses 21–24 // McLeod, Graffin, 1979, p. 38; Ср. Ос. 2:19–20; 6:6; Бог, говорит прор Осия, желает Богопознания (ܕܡܪܝܬ ܐܠܗܐ).

[181] Homily [II], verses 25–32 // McLeod, Graffin, 1979, p. 72.

[182] Homily [I], verses 33–38 // McLeod, Graffin, 1979, p. 38.

Чтобы восстановить разрушенное грехом, Бог, в Своей великой милости, посылает Своего Вечного Сына, чтобы, через Свое вселение в мір, в образе второго Адама Он искупил всю вселенную через Свои страдания, смерть и Воскресение. «В любви и милости Творец восхотел дать жизнь міру, и послал Сына Своего, чтобы восстановить в міре Свое ведение. Его любовь вызывала в Нем жалость к Своему образу. Еще прежде, чем создать его, Он знал, что тот наверняка согрешит, но Его любовь уже влекла Его, Всеведущего, к прощению. В начале Он почтил нас образом, созданным Его руками, и в полноте времен Его любовь обитает в нас и вносит примирение в мір. Он не послал к нам кого-то из Своих духовных [слуг], действующих от Его имени, но послал [к нам] Слово, [происходящее] от Него, и призвал нас к Своему ведению»[183].

Непостижимый Бог становится доступным во Христе, Он входит в жизнь Своего творения, соединяясь с его высшим представителем — человеком, обретая в его естестве Свое вечное обиталище. Второй Адам, истинный и нетленный образ Божий, соединяет в Себе все творение и Собой восстанавливает его единство с Богом[184], даруя ему вечную жизнь[185]. В Своем теле и душе Он может обновить тела и души всех людей и связать с Собой мір навеки[186]. «Сопряжением Его любви ангелы и люди соединятся вместе и восхвалят Его как образ сокрытого Царя... Они будут чтить в Храме тела Его Сокровенного в нем и приносить там чистые умные жертвы. В гавани Его тела обретут покой порывы их мыслей, изнемогшие в поисках Запредельного и Непостижимого. Для того Создатель міра выделил Его из вселенной, чтобы этим видимым телом утолить потребность всей вселенной»[187].

Образ вселения Бога в человечество и обитания в нем, заимствованный из Евангелия[188], рассматривается Нарсаем как разъяснение предшествующей части фразы того же библей-

---

[183] Homily [I], verses 1–2; 43–46; 67–70 // McLeod, Graffin, 1979, p. 38, 40.

[184] Homily [I], verses 23–24; [II], verses 43–50 // McLeod, Graffin, 1979, p. 38; 72.

[185] Homily [I], verses 181–186 // McLeod, Graffin, 1979, p. 48.

[186] Homily [II], verses 391–394 // McLeod, Graffin, 1979, p. 94.

[187] McLeod, Graffin, 1979, p. 130.

[188] Ин 1:14.

ского стиха: «И Слово стало плотию, и обитало с нами (ܡܠܦ ܗ — «и вселѝсѧ въ ны»)». Глагол «стало» не может означать, что Слово претерпело в Своем бытии какое-то изменение. В свете выражения ܡܠܦ ܗ его следует понимать не в том смысле, что Слово ограничивает Себя, но в том, что воспринимая нашу природу (ܢܣܒ ܕܢܢ *нсав нāша*), Оно в Своем благоволении возносит ее до Своей славы и Своего величия[189], благодаря чему обетования, данные Аврааму и Давиду обретают свое исполнение. Это было, говорит Нарсай, обитание по благоволению (ܥܡܘܪܝܐ ܕܨܒܝܢܐ *ʿмӯрйā д-ṣывйānā*) в нераздельном единстве (ܚܕܝܘܬܐ ܕܠܐ ܦܘܫܢܐ *ẋдайӯтā д-лā пуршānā*) [190]. Вслед за Феодором, Нарсай связывает явление Бога во Христе как в Своем видимом образе с восстановлением благодаря этому в человечестве образа Божия, объединяющего в себе все творение. Вся вселенная покоряется Христу, видя в Нем своего Господа[191] и мир, царивший в раю, восстанавливается.

Как и у Феодора, образ Храма используется у Мāр Нарсая в тесной связи с другими образами, поэтому не может восприниматься как единственное указание на характер соединения Божества и человечества во Христе. В частности, Нарсай сопоставляет сравнение с храмом с аналогией соединения тела и души в одном лице. Он признает, что в силу соединения в любви, можно говорить о страданиях Бесстрастного, но лишь метафорически, в той мере, в какой это позволяет благоговение перед Его Божеством. «Мы называем сотворенного Храмом, образованным Словом для Своего обитания, и Творцом Единородного, благоволившего обитать внутри Своего создания. [Они] подобны душе и телу и называются одним Лицом (ܦܪܨܘܦܐ *парṣōпā*). Душа имеет жизненную природу, тело же смертную. И мы именуем двух, различных друг от друга, одним лицом (*парṣōпā*). Слово — природа Божественного существа, и тело — природа человечества. Одно есть творение, Другой — Создатель, и они — одно в [их] единстве (*ẋдайӯтā*)... Душа не страдает в теле, когда бичуют его члены, и Божество не страдает в страданиях тела, в котором Оно обитает. И если не страдает душа, нечто тварное, подобно те-

[189] Ср.: «и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца».
[190] FRISHMAN, The Harp, 1995–1996, p. 295.
[191] Флп. 2:10–11.

лу, как же может страдать Божественное существо, природа Которого превосходит всякое страдание? Душа страдает в теле по любви, а не по своей природе, и страдания тела можно относить к душе только в смысле метафоры »[192].

Настаивая на четком различении природ, Нарсай не менее ясно утверждает их нераздельное единство (*ḫдайӯтā длā пуршāнā*) и одно Лицо (*парṣōпā*) как его бытийственный центр. В одной из своих проповедей он говорит:

> Пусть слушающий меня не предполагает,
> оттого, что я различил природы,
> что я говорю о двух лицах (*парṣōпē*)
> различных друг от друга.
> Я говорю: одно Лицо (*Парṣōпā*)
> Слова и Храма, что Он избрал,
> И исповедую Одного Сына,
> но проповедую « в двух природах »:
> славной и сокровенной природе Слова,
> Бытия (ܐܝܬܝܗ *'Ӣтӣā*) от Его Отца,
> И нашу природу, что Он воспринял,
> по Своему обетованию.
> Совершенный в Своем Божестве,
> ибо Он равен Своему Родителю,
> и совершенный в Своем человечестве,
> с душой и телом [как у] смертных.
> Два ставшие в единстве
> Единой Любовью и единой волей,
> Единородное Слово Отчее
> и подобие (ܕܡܘܬܐ *дмӯтā*) раба, принятое Им
> (ܕܢܫܐ *д-нсав*)[193]

Особый акцент, сделанный Феодором на необходимости добровольного единения Божества и человечества во Христе имел явный сотериологический контекст, и намеренный переход от признания свободного проявления каждой из при-

---

[192] Неизданная ркп: Vatican Syriac Collection MSS no. 594, fol. 69v; Цит по: McLeod, 2000, note 69.

[193] Abramowski, Goodman, 1972, I, p. 129 (сир.), II, p. 74 (англ.); тж Narsai, 1970, Hom. 56, I, p. 594; // Brock, (Афиногенов, Муравьев), 1996, С. 170–171; Вестник Древней Истории, 2, 1995, С. 47.

род к утверждению необходимости единства как волевого акта прослеживается в его рассуждениях. У Мār Нарсая Единая воля единства Любви во Христе принимается как данность. Единство не было смешением (ܐܚܝܕܘܬܐ или ܡܚܫܠܐ)[194] природ, но Слово облачилось (ܠܒܫ *лбэш*) человечеством и в Своем благоволении нераздельно (*д-лā пуршāнā*) пребывает в нашей природе (*ʿмӯрйā д-ṣывйānā*). Храм тела не ограничивает Его природы. Слово подвергает Себя ограничению в Своей Воле, но не в Своей природе. Оставаясь всецело Богом по Своему существу, Оно принимает на себя уничижение по имени (ܒܫܡܐ *б-шыммā*) и возносит плоть, или нашу природу, к участию во славе. «Мысленно славное различается от дольнего, но [и то, и другое] приложимо к Единому Господу. Ибо две природы стали Одним. И хотя я различаю в природах славное от дольнего в моем исповедании, я не делаю никакого разрыва, так как исповедую одного Сына»[195]. Такова концепция «общения свойств» у Нарсая.

Слово в Своем благоволении снисходит и в самом моменте зачатия соединяется с человечеством во чреве Приснодевы Марии. Его схождение не означает изменения в Его вечном состоянии. Как и в своей проповеди, посвященной «схождению» Бога в повествовании о Вавилонской башне (Быт. 11:7)[196], в своих христологических рассуждениях Нарсай подчеркивает, что речь не может идти о некоем перемещении (ܫܘܢܝܐ *шунāйā*) Бога. «Закутавшись» (ܐܬܛܥܝ *ʾэтʿṭап*) в тело, Бог Слово остается сокровенным и неограниченным в Своем существе. Сын Марии, дщери Адамовой, Христос, восприняв от нее человечество, унаследовал Ее черты, и, имея преемство от всего рода человеческого, соединил его в Своем Лице (*парṣōпā*) «славной и сокровенной (ܫܒܝܚܐ ܘܓܢܝܙܐ *швӣхā ва-ǧнӣзā*) природе Слова». Лицо (*парṣōпā*) Вечного Сына в Его вочеловечении явило Себя в человечестве, *Лицо Христа есть человеческий образ непостижимого Бога Слова*, Чье вечное Сыновство открывается в родившемся от Марии Спасителе.

---

[194] от ܡܙܓ *мзаǧ* и ܚܠܛ *ẋлаṭ*.

[195] ABRAMOWSKI, GOODMAN, 1972, I, p. 129–130 (сир.), II, p. 74 (англ.)

[196] MINGANA, 1905, I, pp. 321–322, 353; II, pp. 11, 132, 172; FRISHMAN, 1992, Part 2, Hom. IV, 1.280 & note.

Несторий

Обзор христологической позиции Нестория не может занимать сколь-нибудь значительного места в данной работе по целому ряду причин. Наиболее существенной является то, что принципиальные положения рассматриваемой здесь христологии Церкви Востока были заложены еще до константинопольского конфликта. Имя Нестория в официальных вероучительных документах встречается впервые только в 612 году. Его осуждение на Эфесском соборе было отвергнуто, прежде всего, из-за пренебрежительного отношения к «восточным» епископам, проявленного этим собором, и под влиянием того факта, что учителем Нестория был Феодор Мопсуестийский, фигура олицетворявшая тогда православие всей антиохийской традиции богословия. Когда же худшие опасения «восточных» подтвердились, и стало ясно, что вслед за Несторием «Запад» отвергает всю Антиохийскую Школу, он был провозглашен одним из «Греческих Учителей» — *мальпанэ йавнайе*. Впрочем, в свете позднейших исследований, посвященных Несторию и Антиохийской Школе, очевидно, что ***воспринимался*** он на грекоязычном «Западе» и сироязычном «Востоке» ***по-разному***.

Отметим здесь некоторые «скандальные» моменты, которые в контексте восточно-сирийской традиции могли выглядеть приемлемыми.

В некоторых местах своего оправдательного трактата — «Книги Гераклида» — Несторий говорит о двух πρόσωποις[197], в некоторых — об одной. Вопрос, следовательно, заключается не в том, сколько же на самом деле он исповедовал «лиц» во Христе, но в том, чтобы понять то, что он таким образом пытается сказать.

Уже у Феодора четко видно, что с момента введения понятия πρόσωπον в богословский контекст оно приобретает глубину. Πρόσωπον может быть «естественной», то есть составлять совокупность уникальных черт, или иметь онтологи-

[197] дв.ч.

ческое измерение, то есть означать личность. Точнее говоря, на своем низшем уровне просопон естественна, а на высшем личностна.

Во Христе, таким образом, обе природы (φύσεις) в своих конкретных проявлениях (ὑπόστασεις) соединяются в одной Просопон Логоса. Иисус как Человек имел тот набор уникальных черт, который отличал Его человеческую индивидуальность от других человеческих индивидуумов — рост, вес, облик, но Его человечество не имело независимого, личностного существования. Следовательно можно говорить о внешних особенностях (естественной πρόσωπον) Его человечества, но невозможно говорить о человеческой личности, как независимо существующем субъекте. Πρόσωπον Логоса, напротив, онтологична, так как особенностью Его Ипостаси является то, что Он Сын, чем Он отличается от Отца и Духа. Это свойство вечно и онтологично. Πρόσωπον Логоса, следовательно, является единственным Субъектом бытия во Христе, Личностью в полном смысле слова. Своей Личностью Он соединяется с человеческим существом, принимая образ человеческого существования и все особенности, унаследованные Иисусом по человечеству.

Христос есть воистину Сын, ибо в Нем открывается Личность Вечного Сына, рожденного от Отца, и в силу единства с этой Личностью Сына, по человечеству Он тоже есть воистину Сын Человеческий, так как Его человеческое естество со всеми присущими ему особенностями (естественной πρόσωπον) олицетворяется онтологической Πρόσωπον Сына Божия. Человечество Христово не может быть *само по себе* названо сыном человеческим в полном смысле этого слова, так как оно не имеет независимого существования, которое обретает человек от отца и матери. Родившийся от Девы Христос называется Сыном по природе ибо в Своем божестве Он есть Вечный Сын Божий, и истинным Сыном Человеческим по единству, ибо в Лице Вечного Сына человечество приобретает онтологическую глубину своего существования.

К столь ясной разработке представления о «естественной πρόσωπον», присутствовавшего уже у Феодора, Нестория подвигло, очевидно, желание сформулировать концепцию communicatio idiomatum исходя из «антиохийских» предпосы-

лок. Поскольку природы и их конкретные проявления — ипостаси — не могут входить в отношения взаимообмена, в противном случае теряет смысл утверждение инородности одного по отношению к другому, взаимопроникновение можно мыслить только по отношению к πρόσωποις. В этом смысле надо понимать выражение Нестория о «взаимообмене» двух πρόσωποις во Христе, как взаимообмене *всех свойств*, находящих по определению свое выражение в πρόσωπον, причем онтологическим центром постоянно остается Личность (Πρόσωπον) Слова. Одну Πρόσωπον единства, о которой говорит Несторий, нужно понимать в данном контексте, конечно, не как результат слияния двух, но как Вечную Πρόσωπον Логоса, сообщенную человечеству и ставшую принципом единства.

Необходимо также указать, что выражение ἐν δύοιν πρόσωποις само по себе не может быть критерием ошибочности, так как терминологическое различение «лика», «лица» и «личности» не было свойственно богословскому языку на столь ранней стадии. Образ Христа, соединяющего Небо и землю и предстающего *в двух ликах* (πρόσωποις), дольнем и славном — использовался многими церковными писателями, в том числе Псевдо-Макарием, и даже Дидимом и Петром II Александрийским, впоследствии на «Западе» с подачи Кирилла Александрийского станет «опальным». В традиции же Церкви Востока этот образ *Христа умаляющего Себя и прославляемого Отцом*, продолжал оставаться излюбленным. Вслед за знаменитым гимнотворцем Церкви Востока Нарсаем, можно подивиться как именно в этом образе, вопиющем о Едином Спасителе, могли видеть некое разделение. Кроме того, нужно помнить, что в отличие от греческого христологического языка, сирийский был склонен не столько определить внутреннюю сущность обозначаемого, сколько воспринимаемые проявления.

Юстиниан и собеседования с богословами Церкви Востока 562 года

До наших дней сохранилась сирийская рукопись (Brit. Mus. Add. 14535) с записью части этой дискуссии. Данный фрагмент был факсимильно воспроизведен и снабжен французским переводом Антуаном Гийомоном (Antoine Guillaumont) в 1969 г.[198]

Откровенно неприязненное отношение официальных кругов Церкви империи к самому Феодору Мопсуестийскому и всему, что с ним связано[199], выразившееся в тотальном осуждении его наследия как одной из «Трех глав» собором 553 года, имело следствием дискредитацию и предание забвению в пределах *экумены* и всего положительного вклада в историю формирования вероучения Церкви, сделанного Антиохийской традицией, олицетворяемой Феодором. Напряженность в отношениях Византийской Церкви и Церкви Востока вследствие этого не могла не стать еще более ощутимой. Связи между этими Церквами, однако, не были совершенно разорваны. Император, вероятно, знал, что научно–богословские центры на Востоке продолжают развиваться, и что Нисивинская Школа, руководимая Мār Авраāмом из Бēт Раббāна (510–569/70), приобретала все большую известность и не имела себе равных в Византии. Произвел впечатление и католикос Мār Аввā I (540–552), посетивший Константинополь во время своего путешествия в Палестину, Египет и Византию. Несомненно, что Церковь Востока не выпадала из поля зрения императора.

---

[198] GUILLAUMONT, 1969/70, pp. 41–66; *Scritti*, 1977, pp. 179–192 (pp. 180–187 — syr. facs.; pp. 188–192 — tr. fr.); англ. пер.: Dr. Jeffrey MACDONALD см. библиогр.

[199] Гийомон цитирует один из актов, свидетельствующий об отношении к Феодору: «Был некий тлетворный человек, или, скорей, дикое животное, диавол, имевший человеческий облик, лживо именовавшийся Феодором [«Дар Божий»], носивший одеяние и звание епископа, скрывавшийся в каком-то захолустье, в неведомом месте земли, в Мопсуестии, ничтожном городишке Второй Селевкии»; GUILLAUMONT, 1969/70, p. 55, n. 75.

После мирного соглашения, заключенного с персидским шахом Хосровом I в 561 году Юстиниан обратился к последнему с просьбой прислать делегацию богословов Церкви Востока в Константинополь для собеседований, конечная цель которых ему, очевидно, виделась как присоединение Персидской Церкви к Церкви империи, что усилило бы его влияние на Востоке. По свидетельству Барḥадбшаббы ʿĀрбāйā, император пытался побудить приехать самого Мāр Авраāхāма, главу Нисивинской Школы[200], но тот, сославшись на свой преклонный возраст и обремененность обязанностями наставника, отказался от приглашения. Мāр Авраāхāм передал, однако, письменное исповедание своей веры с ответами на предварительно заданные ему вопросы. Он отказался изъять из диптихов имя Феодора и имена других «Греческих Учителей», как то предлагал император, убежденный своими советниками, что именно они препятствуют единству Церкви[201], но при этом поддержал отправку посольства ко двору Юстиниана во главе с митрополитом Павлом. Согласно рассказу Барḥадбшаббы, они предстали перед императором и «отстояли исповедуемую ими веру и проповедуемых ими отцов. После чего они вернулись оттуда с великим торжеством»[202]. Собеседования продолжались три дня и проходили в присутствии самого императора, что придавало им подчеркнуто официальный характер.

В зафиксированной в указанном фрагменте части дискуссии обсуждаются три христологических положения:

1) что означает совершенство природ соединившихся во Христе?
2) ведет ли исповедание двух ḳнōм во Христе к необходимости признать, что Троица становится «Четверицей»?
3) означает ли исповедание двух ḳнōм признание «двух сынов»?

---

[200] NAU. 1913, pp. 628–630.

[201] Дальнейший ход событий показал, что осуждение «трех глав» не привело к примирению с миафизитами, но лишь породило дополнительные проблемы в отношениях с Западной Церквью.

[202] NAU. 1913, p. 630.

Данные вопросы являются ключевыми положениями всей «антинесторианской» полемики. Причины возникновения этих вопросов у представителей византийской христологии ясны: это, прежде всего, разработанная и принятая в греко–романской традиции концепция «воипостазирования», опирающаяся на халкидонское отождествление ὑπόστασις и πρόσωπον. Поскольку целью данного исследования не является анализ собственно полемики, мы ограничимся здесь изложением тех положений, которые побуждали представителей Церкви Востока отстаивать исповедуемую ими формулу «две природы и две ḳнōмы (ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܘܬܪܝܢ ܩܢܘܡܝܢ *трēн кйанēн ватрēн ḳномēн*».

Если Христос есть совершенный Бог, как и Отец и Дух, в Его божественной природе, и это совершенство выражается как отдельная ḳнōма общей для Отца, Сына и Духа природы, то почему же Его совершенство как Человека не проявляется та́к же — в ḳнōме человеческой природы? Таков основной довод представителей Церкви Востока в отношении первого вопроса. Легко заметить, что концепция «воипостазирования», разработанная на основании отождествления ὑπόστασις и πρόσωπον, имеет аналог в христологии Церкви Востока в виде концепции усвоения человеческой ḳнōмой вечного Лица Сыновства, наиболее ясно представленной Мāр Бавваем Раббā.

Понимание ḳнōмы как конкретизированной природы проявилось в реакции восточно–сирийских богословов на вопрос о превращении Троицы в «Четверицу ипостасей». Если тот факт, что Христос — в двух природах, не приводит наше сознание к выводу об удвоении природы Божества, то почему тот факт, что Его природы имели конкретные выражения — ḳнōмы, должен привести к представлению о «Четверице»? — говорили «восточные».

Последний обсуждаемый в дошедшей до нас части дискуссии момент вновь свидетельствует о различении ḳнōмы и парṣōпы представителями Церкви Востока, различении, которое было утрачено после Халкидона их оппонентами. Если ḳнōма рожденного признается сыном родившего, говорят представители византийской мысли, значит исповедание двух ḳнōм неизбежно подразумевает двойственность сынов. Но как

раз вечное Сыновство Бога–Слова, обусловленное Его вечным рождением от Отца, является основной характеристикой Его Личности, и потому усвоение Лица Сыновства ḳnōме человечества делает Христа единым объектом поклонения и не позволяет говорить о какой бы то ни было самостоятельности существования Его человечества. «Мы ревностно исповедуем единственность Сыновства [Христа] и [Его] Лица» — утверждали «восточные».

Собеседования не закончились соглашением. Повествование «Хроники Се'ерта» дополняет рассказ Барḥадбшаббы. «Юстиниан, — говорится там, — после установления мира с Хосровом, просил его прислать к нему несколько персидских мудрецов. Хосров послал к нему Павла, митрополита Нисивинского, Мāрī, епископа Балада, Бар Ṣавму, епископа Карду, 'Ēшайя, толкователя [Писаний] из Селевкии, Ēшōʿйāва Арзунского, позже ставшего католикосом Востока и Баввая, епископа Шигарского. Тот принял всех их с честью. Собеседования длились три дня и были записаны. Они [представители Церкви Востока] возвестили православную веру. <...> Они донесли до его [Юстиниана] понимания, что ни природа не может существовать без ḳnōмы, ни ḳnōма без природы, и что, следуя логике, две природы не могут стать одной ḳnōмой. Юстиниан выслушал их и отправил назад с чрезвычайными почестями. Впоследствии, однако, он изменил свое мнение и анафематствовал Диодора и тех, кто с ним»[203].

Моменты, составляющие особенности принятой Церковью Востока христологии и акцентированные в процессе рассмотренных собеседований, были впоследствии тщательно разработаны Мāр Баввaем. Его знаменитая «Книга Единства» и его полемика с Мартирием–Сахдōной показывают одновременно внутреннюю целостность и корректность христологии Церкви Востока, и те трудности, которые возникают при попытках ее формального сопоставления с христологией греко–романской традиции.

[203] SCHER, *Histoire nestorienne*, 1909, p. 187–188.

Мāр Баввай Раббā

Основной богословский труд Мāр Баввая — «Книга Единства» (*Мы 'мрē 'ал алāхӯтā в 'ал 'нāшӯтā в 'ал парṣōпā да-ҳдāйӯтā*) — был издан Артуром Васхальде в 1915 г., с параллельным латинским переводом[204]. Среди работ, посвященных богословским взглядам Мāр Баввая выделяются исследования, предпринятые Луизой Абрамовски[205], усилиями которой сравнительно недавно был также опубликован ранее неизвестный фрагмент трактата Мāр Баввая[206], и ректором маланкара-католической семинарии в Тривандруме (Керала) о. Гиваргисом Чедьятом[207].

Как типичный и выдающийся представитель арамейской богословской школы, Мāр Баввай традиционно начинает свой труд с утверждения того, что Тайна Божественного Существа всегда пребывает за пределами постижения[208], и только вера позволяет установить связь с Богом[209]. Столь же невыразимой остается и Тайна Боговоплощения. Несомненно, что в первых главах своего произведения Мāр Баввай опирался на «Катехетические наставления» Феодора Мопсуестийского.

Мāр Баввай принимает как данное исповедание единства двух природ во Христе[210]. Слово, Вторая Ḳнōмā Пресвятой Троицы, — пишет он, — соединилось с нашим человечеством. Во время архангельского приветствия во чреве Преблагословенной Девы Марии божество и человечество навсегда и совершенно соединились в одном Лице Сыновства (ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܘܬܐ *парṣōпā да-брӯтā*) Второй Ḳнōмы Пресвятой Троицы. Баввай абсолютно убежден в предельно тесном и неразрывном единстве природ во Христе. *То, что Сын единственный и уни-*

---

[204] VASCHALDE, 1915; Английский перевод «Книги Единства» был выполнен еще несколько лет назад хорепископом М. Бёрни, но все еще остается неопубликованным.

[205] ABRAMOWSKI, 1974, 1975.

[206] ABRAMOWSKI, GOODMAN, 1972, I, pp. 207-209 (сир.), II, pp. xlviii-xlix, 123-5 (англ.).

[207] CHEDIATH, 1982, 1994 (1995).

[208] *Liber de Unione*, pp. 3–6/2–5; 20/16.

[209] *Liber de Unione*, pp. 7, 31, 8, 1/6, 24–26.

[210] *Liber de Unione*, pp. 36, 25–28/30, 9–13; 166, 16–22/134, 24–30.

кальный, и что Он обладает двумя совершенными природами в единстве без смешения — несомненный факт веры. Свою цель Мāр Баввай видит в изъяснении двойственности в этом единстве.

Христология Мāр Баввая изложена вполне традиционными понятиями и в традиционных для Церкви Востока образах. Продолжая арамейскую традицию богословия, Баввай видит основание для своих рассуждений в Писании.

В своих произведениях Мāр Баввай осуществил синтез различных направлений, имевших место в русле христологии Церкви Востока. Верный традиции своей Церкви, он в своем стремлении показать целостный образ Христа, говорит в первую очередь о Христе евангельском и историческом, восходя затем к откровению в Нем Божества. В ряде моментов, однако, его мысль идет и противоположным путем: от Слова Божия — к Его Вочеловечению. Взаимозаменяемое использование абстрактных и конкретных понятий, в целом характерная для антиохийской и месопотамской традиций, в сочинениях Мāр Баввая прослеживается особенно явно.

Слово Божие, Вторая Ḳнōмā Пресвятой Троицы воспринимает нашу природу. Понятие «Слово» (ملثا *Мылтā*) указывает на божественную природу, общую для всех Трех Ḳнōм Троицы. Неизменным и уникальным природным качеством Слова является Его Лицо Сыновства (*парṣōпā дабрӯтā*), которым Он отличается от Отца и Духа и которым определяются Его к Ним отношения. Для Слова Его Лицо Сыновства онтологично и существенно. Слово Божие совершенно во всем как Отец и Святой Дух, в природе и существе[211]. Его Божественная природа с ее свойствами, общими для всех Трех Ḳнōм Пресвятой Троицы, — вечностью, безграничностью и непостижимостью — несопоставима с тварью и не может осуществлять с ней природное единство, но Его Лицо Сыновства с его честью и славой может вступать в общение не только с двумя другими Ḳнōмāми Троицы, но и с творением. Хотя Мāр Баввай говорит, что Слово восприняло нашу природу «с великим смирением», он не считает возможным сказать, что Слово родилось от Девы или Слово умерло. Он проводит

[211] *Liber de Unione*. pp. 39–40/32–33.

очень тонкое различие между употреблением понятий «Слово» и «Сын». «Слово» указывает на общую божественную природу и ее Ḳнōму, тогда как «Сын» — указание на особенное свойство природы, Сыновство (*брӯтā*), которое не может быть передано Отцу или Духу, но может быть сообщено твари.

У Мār Баввая окончательно закрепляются термины, используемые в богословской традиции Церкви Востока для описания Тайны Боговоплощения. Баввай не дает им четких определений, но из его пояснений[212] можно составить более ясное представление об их употреблении.

Термин *кйānā* обозначает природу в ее абстрактном смысле, указывает на то общее, что присуще всем представителям того или иного вида. Как частное к общему, к природе относится *ḳнōмā*, обозначающая конкретизированную общую природу. Ḳнōмā не может передаваться подобно свойству, это определенное, неделимое проявление природы, обладающее всеми ее свойствами, общими для всех представителей данной природы. Будучи конкретным проявлением природы, ḳнōмā не включает в себя всех ее представителей и не может быть разделенной. Определенная и непередаваемая ḳнōмā не может быть воспринята другой ḳнōмой или добавлена к другой ḳнōме, тáк чтобы образовалась единая ḳнōмā, обладающая всеми свойствами своей природы. Совершенная ḳнōмā не может воспринять другую совершенную ḳнōму. Смысл термина *ḳнōмā* может быть передан как «реальность противоположная нереальному, непроявленному или иллюзии». Формально близкий греческому ὑπόστασις, термин *ḳнōмā* обозначает скорее конкретизацию и актуализацию природы, индивидуум, но не лицо/личность. В то время как Халкидонское вероопределение отождествило ὑπόστασις и πρόσωπον, в традиции Церкви Востока между *ḳнōмā* (~ ὑπόστασις) и *парṣōпā* (~ πρόσωπον) продолжало сохраняться различие[213]. Об этом различии упоминает и Мār Баввай: «Отцы часто говорили, [излагая] свое учение, *ḳнōмā*, имея ввиду *парṣōпā*, и *парṣōпā*, подразумевая *ḳнōмā*, так как в то время эти понятия еще не были подвергнуты рассмотрению и различению. Говорят, что

[212] Напр. гл 7 *Liber de Unione*.

[213] *Liber de Unione*, pp. 159, 16–160, 1/129, 4–20.

еще сегодня они употребляются один вместо другого среди ромеев»[214]. Теперь же, говорит он далее, когда появились утверждающие, что страдания приложимы к Божеству, этого смешения понятий нужно избегать[215].

Парṣōпā — это всецелая совокупность свойств и качеств, придающих ḳнōме специфические характеристики, отличающее ее от другой ḳнōмы той же природы. Хотя парṣōпе, в силу того, что в ней проявляется то́, что отличает одну ḳнōму от другой, также присуща определенность, она, тем не менее, может быть сообщена и воспринята другой ḳнōмой. В приложении к людям ḳнōмā и парṣōпā совпадают полностью и тождественны. По отношению же к Богу, *ḳнōмā* не есть то же, что *парṣōпā*. Парṣōпā отличает одну Ḳнōму Бога-Троицы от другой. Отличительной особенностью Слова является онтологическое Сыновство, присущее Сыну. Иначе говоря, Второ́й Ḳнōмой Троицы является «Слово» и Его Парṣōпā — «Сыновство». Сыновство не может быть сообщено Отцу или Духу, но может быть воспринято творением.

Слово Божие, Вторая Ḳнōмā Пресвятой Троицы, имеющая Лицо Сыновства, соединило наше человечество Своему Лицу Сыновства и сообщило это Лицо образовавшемуся во чреве Преблагословенной Девы человеческому существу. Таким образом Лицо Сыновства стало Лицом Зачатого Приснодевой, при том, что Слово осталось совершенным в Своей Ḳнōме, и человеческая ḳнōмā не утратила своего совершенства[216].

Иисус обладал определенной *ḳнōмой* с ее естественной *парṣōпой*, выражающейся в таких характеристиках как рост, вес, цвет и т. д., но Он не имел ни человеческого сыновства, ни независимого существования. Своими чертами, совокуп-

---

[214] *Liber de Unione*, pp. 306/247.

[215] «Сегодня, — говорит он, — когда распространилась эта ересь, делающая Бога составным, перемешивающая Его [с творением] и делающая Его подверженным страданиям, всякий, кто говорит: «две природы и одно Лицо», не утверждая при этом: «и две ḳнōмы природ, сохраняющие их свойства в едином Лице Христа, Сына Божия, в единстве и соединении навсегда», сей — еретик и отвергнут всей кафолической Церковью». CHABOT, 1902, p. 628.

[216] *Textus Vaticanus*, 300, 14 f./242, 17 f.

ность которых составляет Его естественную парṣōпу, Иисус в Своем человечестве отличался от других людей[217], но в момент Его зачатия Преблагословенной Девой Марией Слово Божие сообщило Ему Свое славное Лицо Сыновства (*парṣōпā да-брӯтā*). В тот же момент Бог Слово принял смиренную парṣōпу человечества и явил Себя через нее. Человек, в образе которого явился Бог Слово никогда не существовал и не мог существовать вне единства с Ним. Человеческая природа Христа была сформирована в единстве; образование человечества и его соединение с Богом Словом произошло одновременно[218]. В самый момент зачатия человеческая природа (или человек) воспринял Лицо Сыновства и таким образом стал Сыном Всевышнего, при том, что человеческая природа, состоящая из тела, наделенного душой, сохранила свою полноту. Слово не заняло место души, но соединило Себе тело и душу совершенного человека[219].

На протяжении всей своей «Книги единства» Мāр Баввай настойчиво повторяет, что есть лишь один Христос, один Сын. Христос — Сын по природе; в Своем человечестве Он Сын по единству и в силу восприятия, и это Тот же Самый Сын. Вечно рождаемый Отцом и зачатый во чреве Девы — Один и Тот же Сын; сформировавшийся в Ее утробе именуется Сыном Всевышнего в силу единства с Вечным Сыном. Христос как человек — Сын не по усыновлению, но по единству. Один Христос в Своем Божестве и в Своем человечестве. Один Сын в Своей божественной природе и Своей человеческой природе. Один Христос — Сын Божий и Сын человеческий[220]. Все, что говорится в Писании о Христе Баввай относит к Одному Сыну: все, касающееся Его божества, все, касающееся Его человечества и все, что подразумевает и то и другое. Благодаря единству Лица Сына, являющегося одним и тем же и для божественной и для человеческой природы, все сказанное о Христе должно быть воспринято как сказанное об одном Субъекте. На различие природ в этом случае Баввай указывает посредством уточнения «по природе» или «по

---

[217] *Textus Vaticanus*, 300, 31/242, 32–33.

[218] *Liber de Unione*, pp. 59, 13 ff./47, 32 ff.; 95/88; 133/107.

[219] *Liber de Unione*, pp. 58, 29 ff./47, 180 ff.

[220] *Liber de Unione*, pp. 223/181; 105/74; 62/50; 61/49; 131/105.

единству». Всё, что принадлежит божеству по природе, человечеству принадлежит в силу единства, и в то же время все, относящееся к человечеству по природе, относится к природе Слова в силу единства. Есть определения, относящиеся собственно к той или иной природе, но они всегда относятся к одному Христу. «Сын Всевышнего есть Сын Человеческий, и Сын Человеческий есть Сын Всевышнего» — говорит Мāр Баввай. Он вочеловечившийся Бог и обоженный человек.

Онтологическим принципом единства во Христе является Лицо Сыновства. Парṣōпā Сыновства Вечного Сына стала парṣōпой зачатого во чреве Девы. Природа Бога Слова осталась неприступной, но всё, чем Он являлся и чем обладал стало присущим Его человечеству. Бог Слово, оставаясь Тем, Кто Он есть, помещает уникальное явление Своего бытия (Парṣōпā), онтологически присущего Ему Сыновства, в человеческое существо, не только не устраняя его природных проявлений (парṣōпā), но даже принимая в Своем вольном уничижении самый образ его бытия (тж. парṣōпā). Все, чем является и чем обладает человек отныне принадлежит Слову в силу единства. Все славное, что можно сказать о Слове и все дольнее, что относится к человеку, теперь можно относить к Сыну, открывшемуся как человек[221]. Помимо явно выраженной концепции общения свойств, в этих рассуждениях Мāр Баввая видно то неоднозначное понимание *парṣōпā*, которое заметно уже у ранних представителей Антиохийской традиции. Парṣōпā может быть «естественной» (فذيەقا حسنا *парṣōпā кйанāйā*) то есть означать совокупность уникальных черт индивидуальности, но при этом не иметь онтологической глубины, быть своего рода «образом», как говорит Мāр Баввай. В то же время, этим термином обозначается высшая актуализация уникальности — личность, имеющая онтологическое измерение. Во Христе вечная Личность Сына (*парṣōпā да-брӯтā*) является таким образом онтологическим центром единства. Следующие две цитаты демонстрируют сохранявшуюся в эпоху Мāр Баввая двойственность в употреблении термина *парṣōпā*. «Как человечество Господа нашего восприняло Лицо (*парṣōпā*) божества, так божество восприняло парṣōпу человечества в соединении. Тайна сия велика,

[221] *Liber de Unione*, pp. 162, 13–163, 13/131, 20–132, 10.

изумительна и восхитительна. Ибо воистину Бог Слово воспринял образ раба, то есть совершенного человека, в Своем Лице (*парṣōпā*) и пребывал в нем в единстве и бесконечно. Он явился во плоти, и Его человечество через единство с Ним приобрело «имя выше всякого имени» [Флп 2:9], то есть Сына и Господа, в единой власти и едином господстве. И это в единстве, но не по природе: «Сын Человеческий, сущий на небесах» [Ин 3:13], и в единстве, но не по природе Он Сын и Господь славы. И в этом одном Лице (*парṣōпā*) признаются две природы с их свойствами, нераздельно, и Один есть Господь Иисус Христос вчера, сегодня и во веки [Евр 13:8]. Ему и Отцу и Святому Духу буди слава, честь и поклонение во веки веков. Аминь»[222]. «Одно Лицо (*парṣōпā*) Христа, Сына Божия, в Его божестве и человечестве. И Он есть Одно Лицо (*парṣōпā*), Сын Всевышнего, Господь, Иисус, Единородный, Перворожденный, Сын Человеческий, Христос. И в этом Лице (*парṣōпā*), Которое есть Один Христос, признается Сын Божий в двух природах и их именах, в особенностях их ḳнōм, которые, будучи различаемыми, едины без смешения и, будучи едины без смешения, различаемы; с их свойствами они в уникальном единстве Лица Христа, Сына Божия, во веки... От [момента возникновения] единства и впоследствии божество не есть Сын без человечества, и человечество не есть отдельный человек, без божества та́к, что он не в единстве и [лишь] зовется Христом, но в этом Одном Лице они взаимоотдают и взаимоприемлют та́к, что это есть то, и то — это, но лишь в единстве Лица, ибо в их ḳнōмах то и это пребывают в единстве Лица Христа, Сына Божия. Поэтому если вы скажете «Сын», Он — это Лицо, если вы скажете «Человек», это тоже Он, если вы скажете «Перворожденный», это Он, и если скажете «Единородный», и это Он, скажете «Господь славы», это — Он, скажете «Сын Давидов и Авраамов», — Он же, скажете «Сын Всевышнего», и это — Он, поистине, но не тем же образом. Кратко же: Иисус Христос, Сын Божий, вчера и сегодня и во веки»[223].

Христос–Помазанник един в Своем Сыновстве, Сын един в Своем помазании, Ему Одному подобает всякая честь и

[222] *Liber de Unione*, ch. 21: pp. 251/204.

[223] *Liber de Unione*, ch. 17: pp. 172/138–139.

поклонение. Две природы вместе, ибо Божество и человечество соединились, две *ḳнōмы* во Христе, ибо Христос — Бог Слово и Человек в конкретном образе, но одна *Парṣōпā*, ибо один Христос и один в нем бытийственный центр — Лицо Сына Божия. Лицо Сыновства носит разные определения у Мāр Баввая. Он называет его «Лицом единства» (ܦܪܨܘܦܐ ܕܚܕܝܘܬܐ *Парṣōпā да-ҳдайӯтā*), подразумевая Сыновство как принцип единства, онтологичный в силу того, что оно является вечным свойством Бога Слова. Определяет Мāр Баввай Лицо Сыновства и как «общее Лицо» (ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܚܒܪܐ *Парṣōпā гавāнāйā*), так как оно принадлежит обоим *ḳнōмам*, одной по природе, другой в силу единства и усвоения. «Общая Парṣōпā» не является, конечно, результатом слияния двух естественных *парṣōпэ*[224]. Называет Мāр Баввай Лицо Сыновства и «Лицом домостроительства» (ܦܪܨܘܦܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ *Парṣōпā дамдаббрāнӯтā*), имея ввиду, что в самом вочеловечении Слова, благодаря чему человечество соединилось с Господом славы в Его Лице Сыновства, осуществилось домостроительство нашего спасения.

Как три Божественные Ḳнōмы едины в природе и существе, две природы во Христе и две ḳнōмы составляют Одного Сына[225]. Две природы, соединившиеся в одном Лице (*Парṣōпā*) Сына Божия, сохраняются нераздельно и без смешения с их ḳнōмами, так, что единая Парṣōпā признается одной и той же для каждой ḳнōмы[226]. Единство Трех Божественных Ḳнōм предельно совершенно ܚܕ ܒܢܝ ܟܠ ܚܕ *ҳад 'энōн кул б-кул*, и так же две природы во Христе образуют абсолютное единство ܚܕ ܡܕܡ *ҳад мэдэм*[227]. Это сравнение Григория Назианзина, заимствованное Бавваем из «Книги» Нестория[228], призвано показать предельно тесное единство двух природ

---

[224] *Liber de Unione*, pp. 162/131; 163/132; 164/132.

[225] *Liber de Unione*, pp. 29, 21–23/24, 18–19.

[226] *Liber de Unione*, pp. 71, 1 ff./57, 25 ff.; 168/136; 162/131; 166/134; 168/135.

[227] *Liber de Unione*, pp. 245, 16/199, 14; 228/185; 247/201.

[228] Григорий Назианзин, Послание 101 к Кледонию, PG. 37, 180; Несторий, LH, p. 20 (Driver).

при их существовании без смешения в Одном Лице Сыновства. В обоих случаях «единые различаются, различаемые едины»[229].

В своем настойчивом подчеркивании единства Лица во Христе Мāр Баввай не менее тщательно акцентирует сохранение в Нем полноты каждой из природ. Выражение «сохраняя свойства каждой из природ» — одно из наиболее часто им употребляемых[230]. Понятно, что основной заботой Мāр Баввая было отстаивание совершенства двух соединившихся во Христе природ. Единство Лица, принимаемое как очевидность, не вызывало возражений у оппонентов Баввая, тогда как тенденция к отказу от различения природ, грозящая утратой основополагающего сотериологического принципа, была налицо. В полном согласии с богословской традицией Церкви Востока Мāр Баввай понимает спасение как результат соединения Живого Бога, сокровенного в Своей сущности, и ограниченного, изменчивого и ослабленного грехом человечества. В вольном восприятии человеческого существа во всей его полноте, призванной отразить в себе всю целокупность творения, и Своем откровении міру в образе его верховного представителя, Бог Слово осуществляет Свое домостроительство спасения. Именно Бог со всеми проявлениями Своей природы, позволяющими говорить о Нем как о Боге, и именно человек в полноте своей природы способный представлять все творение, предстают в Едином действующем Лице Христа–Искупителя. Сохранение полноты двух природ со всеми их свойствами представлено у Мāр Баввая исповеданием двух *кно̄м*.

Двойственность природ Мāр Баввай выводит из свидетельств Писания — Христос есть Бог и Человек. Сын Божий стал Сыном человеческим через восприятие совершенной человеческой природы. Он совершенный Бог, невидимый, вечный, совечный Отцу и Святому Духу. Он совершенная Кно̄ма̄, одна из Трех Пресвятой Троицы. То, что Он совершенный Человек означает, что Он обладал совершенной кно̄мой челове-

---

[229] *Liber de Unione*, pp. 59, 18–24/48, 32–33; 57, 14–18/46, 11–14; 230, 20–21/187, 18–19.

[230] *Liber de Unione*, pp. 62, 15–16/50, 18–19; 62, 21–22/50, 24–25; 64/52; 68/55; 131/105.

ческой природы, был одним из человеческих индивидуумов, соединенным со всеми людьми по природе. Становясь человеком, вечная божественная Ḳнōмā — Бог Слово — не претерпела превращения, напротив, сохраняя все свойства божественной Ḳнōмы, Слово Божие в Своем Лице (Парṣōпā) Сыновства восприняло человеческую ḳнōму с ее «смиренной» парṣōпой — всеми свойствами, присущими ḳнōме. Таким образом, мы видим во Христе две природы с их ḳнōмами. Если бы была только одна ḳнōмā после Воплощения, — рассуждает Баввай, — то есть вечная невидимая Ḳнōмā, Бог Слово, то либо пришлось бы допустить, что она претерпела при Воплощении изменение, то есть, становясь человеком, добавила к Своей Ḳнōме ḳнōму человеческую, став в результате некоей составной Ḳнōмой, либо не восприняла от нас ничего. Поскольку и то, и другое невозможно, Мāр Баввай, не видя иной возможности, приходит к выводу, что исповедание двух ḳнōм — единственный способ представить во Христе совершенное божество и совершенное человечество[231].

В исповедании Мāр Баввая Христос одновременно видимый и невидимый, Воспринимающий и воспринятый, Образ Бога и образ раба, Бог и человек, страждущий и Славный. Он страдал и умер в Своем человечестве, в Своем же божестве Он не мог ни страдать, ни умереть[232]. Сын, говорит Мāр Баввай, демонстрируя свое понимание взаимоприложения атрибутов, претерпел всякое уничижение в Своей человеческой природе, Христос умер за нас в Своем человечестве[233].

Хотя, вообще говоря, ḳнōмā обозначает самостоятельное бытие[234], ḳнōмā человеческой природы во Христе никогда не имела независимого существования. Человеческая ḳнōмā Христа совершенна, но ее лицом (парṣōпā) является Лицо Сыновства, то есть Лицо Бога Слова. Человеческая ḳнōмā не имела человеческого сыновства, но в самый момент своего образования во чреве Преблагословенной Девы Марии, она в

---

[231] *Textus Vaticanus*, 291/235.
[232] *Liber de Unione*, pp. 67, 20–23/54, 28–31.
[233] *Liber de Unione*, pp. 60, 23–25/49, 1–3.
[234] *Liber de Unione*, pp. 159, 1 ff./129, 4 ff..

восприятии Словом получила Лицо Сыновства Бога Слова. Само существование человечества во Христе зависит от его единства со Словом.

В 21 главе «Книги Единства» Мар Баввай разбирает различные типы сравнений, используемые в принятой Церковью Востока Антиохийско–Месопотамской традиции с целью выразить то, каким образом осуществляется соединение двух природ во Христе. Богословы используют различные образы и понятия, говорит Баввай, чтобы описать Божественное домостроительство в Вочеловечении Сына. Он уделяет внимание шести основным представлениям: восприятия, обитания, храма, облачения, соединения и единства. Изумляющее единство во всех них, и в то же время превосходит их. Все эти образы имеют свои ограничения, но невыразимая, неизреченная, непостижимая Тайна Боговоплощения, имеющая своим результатом нераздельное и несмесное единство, не поддается описанию, поэтому использование различных образов, каждый из которых имеет долю истины, невыразимую другими, лишь обозначает его существо.

Наиболее часто используемое Мар Бавваем понятие — «единство». Единство может быть выражено как «восприятие», указывающее на «различные природы с их свойствами», Воспринимающего и воспринимаемого в одном Лице Сыновства и Господства[235]. Единство больше, чем восприятие, ибо восприятие не означает «вселения» или «обитания». Но единство есть также обитание. Есть различие между «обитанием», «одеванием» и «единством». Мы надеваем одежды, но никто никогда не скажет, что мы «вселяемся» и «обитаем» в одеждах, или что мы составляем с одеждами «единство». Рыба обитает в воде, но никто не скажет, что она облачается водой[236].

Слово Божие облачилось в природу человечества, но более того, Оно обитало в нем и образовало с ним неизреченное единство. Человечество называется одеждой, но это не значит, что между ним и Словом нет единства, как в случае с обычной одеждой, или что человечество по отношению к Сло-

[235] *Liber de Unione*, pp. 231/187; 232/188.
[236] *Liber de Unione*, pp. 228/185.

ву является чем-то внешним[237]. Христос облачился в человечество, но оно соединено с Ним навсегда нераздельным единством и принадлежит Ему вовеки. Образ «одевания» помогает, однако, понять различие природ с их свойствами, ибо Одевающийся и надеваемое не образуют одну природу и одну кнōму[238]. Как одежда скрывает члены тела, так божество сокровенно пребывало в человечестве. Но облачение не означает восприятия. Слово же, облачаясь, восприняло человечество, соединив его с Собой навеки[239].

Единство именуется также соединением, сопряжением или «схваченностью» (ܢܥܩܘܦܬܐ *нкūпӯтā*). Муж и жена соединены друг с другом, вода охватывает рыбу, одежда — тело, но они не образуют единства, так как есть разница между единством и соединением. В единстве божества и человечества образуется совершенно одно ܚܕ ܡܕܡ *ха*$_д$ *мэдэм* в Лице Сыновства[240]. Но ни в случае с рыбой и водой, ни в случае с телом и одеждой, не возникает кто-то один, та́к, что рыбу можно было бы назвать водой и воду рыбой, тело одеждой и одежду телом. Не все, что едино можно назвать сопряженным. Душа и тело едины, но не сопряжены. Таким образом, понятие *нкūпӯтā* проясняет различие свойств.

Хотя христиане верой соединены со Христом, а в Нем друг с другом в союзе любви, мы не говорим, что мы охвачены друг другом, мы не обитаем друг в друге, и ни один из нас не является для другого храмом. Части дома схвачены друг с другом, но не обитают одна в другой. Соединение мужа и жены не есть обитание, они не облачаются один в другого, один не становится для другого храмом, и они не образуют единства лица через восприятие[241]. Когда говорится, что Бог обитает на небесах или в Иерусалиме, не подразумевается, что так образуется некое сопряжение, единство или общность лица, «так, что те становятся богами, а Бог ими в восприятии через единство лица»[242].

---

[237] *Liber de Unione*, pp. 233/189.
[238] *Liber de Unione*, pp. 241/195; 242/197.
[239] *Liber de Unione*, pp. 242/197.
[240] *Liber de Unione*, pp. 228/185.
[241] *Liber de Unione*, pp. 230/186.
[242] *Liber de Unione*, pp. 230/186.

Образ обитания показывает, что Один пребывает в другом, и что Бог Слово не внешним или ограниченным образом соединился с образом раба, но воспринял его в Своем Лице. Слово же «схваченность» (*нқīпӯтā*) показывает, что природы при этом не смешиваются, и что единство не возникает в результате смешения. Бог Слово не становится қнōмой человека, и человек не становится Божественной Қнōмой, но они составляют одно в Лице Слова. Единство при этом не означает ни чисто внешнего соприкосновения, ни природного ограничения или вторжения. Оно не является отстраненным или раздельным. Бесконечное соединяется с конечным без всякого рода слияния, ведущего за собой потерю полноты природ. В отличие от соединения души и тела, которому оно подобно, единство во Христе является вольным, то есть не обусловленным какой-либо необходимостью, но целиком происходящим из свободного воления любви Бога–Слова. «Вольным» не значит внешним, напротив, это единство совершенно и нерасторжимо.

Это неизреченное единство превосходит все, что могут выразить эти понятия и представления вместе взятые. Благодаря Лицу единства «то есть это, и это — то», наименования, свойственные человечеству приложимы к божеству, воспринявшему его в единстве, и наоборот. Все вместе термины, описывающие единство, в некоторой степени выражают неизреченное единство.

В заключение первой части данного обзора необходимо отметить, что для Мāр Баввая, как и для его предшественников в традиции Антиохийского богословия, приемлемо наименование Преблагословенной Девы Богородицей, если употребление этого имени не вызывает мифологического представления о «порождении Божества». Баввай неоднократно употребляет имя Богородица. Он неоднократно использует такое наименование в своем трактате: ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ ܡܢ ܓܒ ܒܪܒܐ *Йалдāт Алāхā дахват лēʰ мин гав марбā*[243];

[243] *Liber de Unione*, pp. 100, 4–5.

ܐܠܗܐ ܕܝ ܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܫܘܬܦܐ ܡܢ ܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܬܦܐ ܒܝܢ ܐܒܐ ܘܒܪܐ *Йалдāт Алāхā дэн мыттул ҳдайӯтā дахват лēʰ ʿам ʾнашӯтэʰ*[244]; ܐܠܗܐ ܕܝ ܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܫܘܬܦܐ ܡܢ ܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܬܦܐ ܒܝܢ ܐܒܐ ܘܒܪܐ *Йалдāт Алāхā дэн мыттул дамҳāйед лбарнāшэʰ*[245].

Мāр Баввай и Сахдōнā

«Книга совершенства» Сахдоны содержит специальную главу, посвященную «истинной вере и неповрежденному исповеданию православия»[246], бóльшая часть которой представляет собой христологические рассуждения.

Богословская мысль Сахдōны всецело опирается на апостола Павла, и свои христологические положения он возводит к картине Божественного умалений, представленной апостолом в его послании к Филипийцам (2:6–11). Слово Божие, Которое, уничижив Себя (ܐܬܚܙܐ ܗܟܢܐ), «то есть, — поясняет Сахдōнā, — сокрыв славу Своего Божества, сошло к нам». Его снисхождение, однако, подчеркивает он, не означало никакого «перемещения». «Сойдя с Небес, Он не сместил Себя, ибо Он там, и на земле, и во всяком месте без ограничения»[247]. Снисхождение Слова также не означало какой-то перемены в Нем, в том смысле, что Оно стало тем, чем не было (и, следовательно, перестало быть Тем, Кем было), но пребывая (ܟܐܢ) в человечестве, Слово оставалось неизменным[248].

С самого момента Архангельского благовестия, — говорит Сахдōнā, — Слово соединилось с человеческой природой, что означало принятие Им «образа раба», и пребывало в ней так, что не было ни малейшего момента, когда человеческая природа существовала бы сама по себе[249]. И та и другая

---

[244] Цит. по: CHEDIATH, 1994, p. 166; 1995, p. 94.
[245] Цит. по: CHEDIATH, 1994, p. 166; 1995, p. 94.
[246] BEDJAN, 1902, pp. 156–179 (особ. 165–175).
[247] BEDJAN, 1902, p. 172, 15–17.
[248] BEDJAN, 1902, p. 167, 20–21.
[249] BEDJAN, 1902, p. 166, 4–5.

природы соединились в Единстве, которому подобает всякая слава, честь, превозношение и поклонение[250].

Помимо образа «обитания», Сахдōнā использует и другие традиционные для Церкви Востока и всей антиохийской традиции образы, выражения и термины — «облачение человечеством», «воспринятие человека», соединение ܢܚܘܬܐ *нқīпӯтā*[251]... Человеческая природа, воспринятая Словом, совершенна, во всем подобна нам, кроме греха[252] и состоит из тела и души[253], хотя Сахдōнā зачастую обозначает ее как «тело» или «плоть». Гораздо чаще, однако, он называет человечество Христово так же, как и другие восточно-сирийские авторы — «человек», «храм», «воспринятый», «земной»[254].

У Сахдōны также присутствует (§ 26) традиционная картина обновления Христом, Новым Адамом, помраченного образа Божия в человеке[255]. Человек призывается отказаться от ветхого Адама, чтобы соединившись с Новым в любви и добродетели и пройдя через смерть, обрести в воскресении восстановление своего естества.

Особенности христологии Сахдōны проявляются тогда, когда он переходит к вопросу о том, как обозначить принцип единства природ во Христе: посредством термина *қнōмā* или термина *парṣōпā*.

Мартирий-Сахдōнā — пример традиционно мыслящего представителя восточно-сирийского богословия, воспринявшего благодаря исторически обусловленному кампаниями императора Ираклия[256] эллинистическому влиянию халкидонское отождествление Лица (*парṣōпā*/πρόσωπον) и *қнōмы* (ὑπόστασις). В его мятущейся судьбе проявилось то, в какие формы выливается христология в этом случае.

---

[250] Bedjan, 1902, pp. 168, 15; 169, 20–21.

[251] Bedjan, 1902, pp. 166, 16–18; 167, 10–11; 172, 14.

[252] Bedjan, 1902, pp. 167, 3–8; 168, 17; 169, 4.

[253] Bedjan, 1902, p. 174.

[254] Bedjan, 1902, pp. 167, 4–7; 168, 14; 170, 17–18.

[255] Взаимоотношения образа и прообраза, занимавшие столь значительное место в системах Феодора и Нарсая, не остались без внимания Сахдоны (§§ 32–35).

[256] Пигулевская, 1928.

Сахдōнā принимает традиционное представление о том, что Вечное Слово проявляет Себя в человечестве Христа. Это Человечество, однако, он воспринимает как чистое орудие проявления Слова, не подразумевая в нем никакой конкретной реальности. Человечество Христа, считает Сахдōнā, служит средством проявления Слова, но само себя никак не проявляет. Он не только не считает возможным признавать в нем наличия совокупности внешних признаков, обозначаемых Мār Бавваем понятием *парṣōпā*, но и отрицает, что человеческая природа во Христе была представлена конкретным образом — *кнōмой*. Он не чувствует внутри понятия *парṣōпā* различения между естественными проявлениями, характеризующими индивидуума, и онтологической *личностью*, различения, намеченного уже Феодором Мопсуестийским. Для Сахдōны *парṣōпā* — лишь «видимость», «явленность». Как показал А. де Аллё, у Сахдōны *нет границы между обыденном и богословским употреблением этого понятия*[257]. Ход мысли Сахдōны, помещенный в контекст традиционных для Церкви Востока понятий и представлений, неизбежно приводил к ощущению, что во Христе проявляется лишь Бог, а человеческое естество служит тому не более, чем средством. Сахдōнā говорит, что во Христе «одна Парṣōпā», но в контексте его отказа видеть в этом понятии онтологическое измерение, это выражение свидетельствует о его восприятии Человечества Христова лишь как бездейственной составляющей. «Парṣōпā Божества являет Себя в образе раба, и одна есть Парṣōпā — Сына, не две»[258]. «Эта [человеческая] природа есть храм Бога Слова, в котором Он являет Себя. Она делает явным ее Воспринявшего и видимой Его ПарṣōпУ»[259]. Возвышенное до божественной славы, Человечество больше не имеет своих собственных проявлений, но приобретает новое «достоинство»: делать видимой и воспринимаемой Божество, в нем обитающее[260]. Иисус не имел человеческого «лица», Его Человечество — лишь

[257] Halleux, 1957, p. 16, n. 1.
[258] Bedjan, 1902, p. 167, 13–15.
[259] Bedjan, 1902, p. 167, 3–5.
[260] Bedjan, 1902, p. 167, 7–11.

«природа», не имеющая ни конкретного измерения, ни конкретного облика — средство для явления Божественного «Лица»[261].

Не видя в понятии *парцопā* онтологического измерения, Сахдонā усматривает его в *кноме*, неизбежным следствием чего является исповедание Одной Кномы — Кномы Слова — во Христе. «Поскольку Бог Слово облачился телом человеческим, Он соединил честь Своей Кномы с видимым и в этом облике сделался видимым в міре, постоянно проявляя Себя посредством сего. Отныне Парцопā и Кномā Сына мыслится и называется Воспринимающим и Воспринятым»[262].

Сахдонā, несомненно, чувствовал, что его отказ видеть во Христе конкретное Человечество может поставить под сомнение центральное сотериологическое положение о соединении Божества и человечества в их полноте, и устранение традиционного для Церкви Востока акцента на совершенстве и несмешении Того и другого неизбежно приведет к потере переживания мистерии восстановления целостности творения, представленного совершенным Человечеством Христа. Он подчеркивал поэтому, что две природы во Христе пребывают неповрежденными и сохраняют все свои свойства[263], что «страдания и немощи по природе относились к телу, [воспринятому] от Марии, чудеса же и [все] возвышенное принадлежало собственно Слову [рожденному] от Отца»[264]. «Претерпевший страдания, — говорит он, — и выглядевший разрушенным был храм, который был воспринят, возведен, соделан и совершен во времени. Воскресивший же — Слово Божие, пребывавшее в Нем»[265]. Для Сахдоны, так же, как и для других авторов традиции Церкви Востока, очевидно, что претер-

---

[261] Характерно, что такой знаток сирийской письменности как Уильям Райт был склонен считать, что Сахдонā в результате попыток своего конфессионального самоопределения примкнул не к «мелькитскому», а к йаковитскому лагерю. Райт, 1902, С. 119 и прим. 1.

[262] Bedjan, 1902, pp. 166, 16 – 167, 1.

[263] Bedjan, 1902, pp. 167, 15–17; 168, 17–19; 169, 4–13.

[264] Bedjan, 1902, p. 168, 20–21.

[265] Bedjan, 1902, p. 168, 20–21.

певший страдания и совершавший чудеса — Один и Тот же «Христос, Сын и Господь»[266].

Убежденный, однако, что понятие *парцōпā* ограничивается отражением лишь видимой, внешней реальности, Сахдōнā не увидел в нем глубины, образовавшейся в процессе его использования в христологическом контексте. Формально местами он был очень близок к традиционным формулировкам Мār Баввая, но направление его мысли — противоположное. «Природы, — писал он, — близки [друг к другу] и соединены друг с другом. Ḳнōмическое же Лицо Сыновства проявляется в обеих»[267]. «Лицо Сыновства» (ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܘܬܐ *парцōпā да-брӯтā*) — то же обозначение Личности Сына, которое использовал Мār Баввай, но связывая и отождествляя понятия *парцōпā* и *ḳнōмā*, Сахдōнā в дальнейшем вынужден отказаться от совершенства Человечества во Христе. Поскольку Лицо Христа Одно, и Его Парцōпā и Ḳнōмā — одно и то же, Ḳнōмā, так же, как и Парцōпā, может быть только Одна — Ḳнōмā Сына, человеческая же природа не может быть признана конкретной. «Природу нашего человечества, — говорит он, — Бог–Слово сверхприродным образом с самого момента ее образования соединил с Собой навеки в единой Ḳнōме и единой Парцōпе»[268]. Человечество в этом случае оказывается абстрактным и служит лишь средством для проявления Бога, что явно не соответствует свойственной Церкви Востока сотериологии. Сближение понятий *парцōпā* и *ḳнōмā*, характерное, по слову Мār Баввая, для «западных» авторов, не соответствовало сотериологически оправданному различению в употреблении этих терминов в христологическом исповедании Церкви Месопотамии.

Сахдōнā называл Лицо Сына «природным» (ܦܪܨܘܦܐ ܟܝܢܝܐ *парцōпā кйанāйā*), противопоставляя такое определение парцōпе «заимствованной» как внешний атрибут[269]. Баввай соглашался: действительно, Христос — Сын по природе, но Его Лицо он характеризовал указанием на высший уровень Его бытия, в котором проявляется Его уникальность —

---

[266] Bedjan, 1902, pp. 173, 20 – 174, 1.

[267] Bedjan, 1902, p. 170, 1–17.

[268] Цит. по: Goussen, 1897, p. 18.

[269] Bedjan, 1902, p. 171, 10–11.

ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܝܬܐ *парṣōпā да-брӯтā*. Сыновство не сводимо ни к природе, ни к Ḳнōме, ибо природа и Ḳнōмā у Сына те же, что и у Отца и Духа. Как Сын же Он абсолютно уникален. Выражение же *парṣōпā кйанāйā* у Мāр Баввая, в противоположность Сахдōне, обозначает скорее набор «естественных» проявлений.

Уникальное Лицо Сыновства является онтологическим центром единства природ во Христе. Именно поэтому Мāр Баввай называет ее ܦܪܨܘܦܐ ܕܚܕܝܘܬܐ *Парṣōпā да-ẋдайӯтā* — «Лицо единства». Усвоение Вечного Лица Сына человеческой природе, исповедуемое Мāр Бавваем, воспринималось Сахдōной, в контексте его понимания *парṣōпы* как внешней характеристики, с подозрением во мнимом характере та́к обозначенного единства[270]. У Мāр Баввая же усвоение Лица Сыновства связано с безмужним рождением Христа, в котором Его человечество не имеет природного сыновства «по человечеству», но обретает славное Сыновство в Лице Сына, поэтому единство природ имеет несомненно вечный и нерасторжимый характер, обусловленный вечным рождением Сына от Отца. Невозможно же, в конце концов, усомниться в безусловной онтологичности *парṣōпā да-брӯтā* — Лица Сыновства, и предположить, что Оно «мнимое» или «внешнее»... Кроме того, исповедание соединения природ через усвоение человеческим естеством Вечного Лица Сына делало возможным говорить о совершенстве Человечества во Христе, ибо если Он обладает конкретной человеческой природой — *ḳнōмой*, Его Человечество не абстракция и единство с человеческим родом не мнимость.

Сахдōнā и Мāр Йшōʿйāв III католикос

Противостояние христологической позиции Сахдōны выразилось не только в произведениях Мāр Баввая, но и в посланиях католикоса Мāр Йшōʿйава III. В них особенно заметны те положения в учении о спасении, которые, сформировавшись в тесной связи с экзегетическим методом Школ Ан-

[270] Bedjan, 1902, p. 171, 10–11.

тиохии и Месопотамии, заняли центральное место в традиции Церкви Востока.

В третьем разделе своего послания к жителям Эдессы, посвященном описанию различных вероучительных заблуждений, Мāр Йшōʿйав излагает взгляды всех тех, кто «утверждают, что [Христос] — Бог и Человек, но на самом деле не видят в Нем ни истинного Бога, ни истинного Человека. Они либо делают Его Божество чуждым по природе природе Отца, либо, говоря, что оно (Божество Христа) единосущно Отцу, все равно делают его чуждым Отцу через страдания и смерть, которые они кощунственно к нему прилагают <...> Они заключают [из этого], в полном согласии с логикой, что если Единосущный Отцу умер, то ни Отец не может [быть признанным] неподверженным смерти, ни Дух Святой <...>

Также они говорят, что Человечество Господа нашего либо не от нашей природы, — но тогда Он не претерпел страдание и нашу смерть, Он, разрушивший смерть Своею Смертью, и таким образом они своим безумием лишают нашу природу надежды на спасение — либо же, что Его Человечество от нашей природы, но несовершенно в составляющих такую природу как наша.

Вот эти последние: некоторые богохульствуют, [утверждая], что тело Господа нашего без души (ܦܓܪܐ *ныпшā*), другие — что оно без духа (ܪܘܚܐ *мад ʿā*), другие — что оно без природы (*кйānā*), другие — что без *кнōмы*. Иные же, исповедуя, что [тело] было воспринято со всеми [составляющими], говорят, что впоследствии их [наличия] нельзя в нем признать, так как оно было поглощено Божеством и как бы не существовало. Всем этим они лишают нашу природу надежды на спасение, которое Бог совершил ради нас»[271].

Аналогичные сотериологические положения Мāр Йшōʿйав развивает в своем письме к своей пастве в Нисивине:

«Эти нечестивцы отрицают <...> общность искупления. Из-за того, что природа Творческая обитала во плоти, они отнимают у нее славу бесстрастности участием в страданиях плоти. У природы же тварной [приобретшей] славу обновлением [в ней] божественного образа, вечно пребывающей в славе и чести Сыновства [эти] нечестивцы отнимают седение

[271] Письмо III, 22 // DUVAL, 1904-1905, pp. 286/206–207.

одесную [Бога], честь и прославление тем, что лишают ее *кнома*. В результате мы не имеем <...> ни Божества, открывающего Себя в Человечестве, ни Человечества, искупленного и освященного Божеством, ни участия в надежде Воскресения, начаткам которого мы причастны, говоря же кратко, ни Божества, то есть Бога в Божественной Кноме, ни Человечества, то есть Человека в кноме человеческой»[272].

Признание Одной кномы во Христе и приложение страдания и смерти к Богу для Ишо'йава — два следствия одной предпосылки. Он акцентирует еще один важнейший момент: если отождествить понятия *кнома* и *парцопа*, мы вынуждены видеть во Христе Одну Кному, но признав в Нем Одну Кному, мы неизбежно приходим к тому, что в Нем Одна Природа (*кьяна*), так как *кнома* — это конкретное проявление природы, существование которой опознается в силу ее явленности, в ее проявлениях (*кномэ*). «Наученные Богом, вы знаете, — пишет католикос, — одна *кнома* необходимо означает: одна природа»[273]. Утверждение Сахдоны, что во Христе две природы, но Одна Кнома представляется ему абсурдом[274]. Обращаясь к нему Мар Ишо'йав писал: «Если, как ты считаешь, *парцопа* и *кнома* обозначают одно и то же, то *кнома* и природа могут означать одно и то же в гораздо большей степени»[275]. «Как мог ты называть Лицо (*парцопа*) Кномой и Кному Лицом? Не даешь ли ты этим места путанице в логике и в понятиях, обозначающих единство Господа нашего? <...> [Ведь] если, как ты считаешь, *парцопа* и *кнома* обозначают одно и то же, то кнома и природа могут означать одно и то же в гораздо большей степени»[276]. «Пойми же, друг, если [только] ты хочешь, что есть природа (*кьяна*), *кнома* и лицо (*парцопа*) <...> и узнай, что эти имена нельзя ни легко лишать их точных значений, ни взаимозаменять, ни употреблять одно вместо другого, ни отождествлять [одно с другим], как ты думаешь и даже написал»[277].

---

[272] Письмо III, 3 // DUVAL, 1904-1905, pp. 223–224/162.
[273] Письмо II, 6 // DUVAL, 1904–1905, pp. 129/97.
[274] Письмо II, 6 // DUVAL, 1904–1905, pp. 129/97.
[275] Письмо II, 7 // DUVAL, 1904–1905, pp. 135/101.
[276] Письмо II, 7 // DUVAL, 1904–1905, pp. 135/101.
[277] Письмо II, 7 // DUVAL, 1904–1905, pp. 134/100.

Далее Йшōʿйав излагает то сложившееся понимание обозначенных понятий, в переориентировании которого он видел основную вину Сахдōны. «Парṣōпā <...> это то, что отличает [одну] ḳнōму [от другой]. В ней заложен принцип многих отличий. Она обладает властью быть переданной или воспринятой. Ḳнōмā же, напротив, обладает лишь принципом качества природы и по причине своей индивидуальности [служит для] простоты обозначения своего существа. Будучи индивидуальностью, она явленным образом сохраняет в себе все свойства природы и не в состоянии быть переданной или воспринятой»[278].

Совершенно аналогичные рассуждения мы находим и у Мāр Баввая. «Ḳнōмā определяет частное бытие <...> Она входит в состав вида и природы, ḳнōмой которой она является, вместе с другими ḳнōмами <...> Парṣōпā же — это [совокупность] свойств каждой ḳнōмы, отличающих ее от других ḳнōм. Таким образом, ḳнōмā Павла не есть ḳнōмā Петра, хотя они равны как природы и ḳнōмы <...> [Ḳнōмы] отличаются одна от другой парṣōпой, той [совокупностью] индивидуальных особенностей, которой каждая [из них] обладает: возраст, вид, характер, мудрость, сила, отцовство, сыновство, мужской или женский пол, или еще что-то, что отличает и выявляет индивидуальное и особенное. Благодаря этому, этот не есть тот, а тот не есть этот, хотя оба — равны по природе. Особенность, которой обладает эта ḳнōмā и благодаря которой она не есть тà, это парṣōпā, определяющая то, какова [эта ḳнōмā] есть»[279].

Единство Личности Христа обозначено Мāр Йшōʿйавом столь же ясно как и Мāр Бавваем. «Честнóе и славное Лицо (Парṣōпā) Господа нашего Иисуса Христа <...> именуется наравне со Своим Отцом по совершенной Ḳнōме, и также именуется наравне с нами по той же причине совершенства ḳнōмы. <...> Господь наш Своим Славным Лицом, из двух видов являет единство Господства, тáк, что когда [Его] человеческое тело блистает лучами Божества, для глаз является Человек, для духа же это всемогущий Бог, и в единстве образа

[278] Письмо II, 7 // Duval, 1904-1905, pp. 135/101.
[279] *Liber de Unione*, IV, XVII, 159-160/120.

Божия каждый признает [Его] Богом, всякое колено преклонится и всякий язык исповедает»[280].

***

По отношению к Церкви Востока Мāр Баввай первый автор, составивший обширное изложение христологической доктрины. Его христология фактически стала христологией Церкви Востока. Никто из предшествующих ему авторов не создал в области христологии свода, в котором были бы обобщены различные положения. Из самого строения «Книги единства» видно, что Мāр Баввай собрал и согласовал изложения нескольких источников, уточняя недостаточно разработанные моменты, разъясняя места, вызывавшие возражения у его противников. В его изложении объединяются мысль Феодора с ее «философским» характером и парадоксальные определения мистиков и гимнотворцев, Ефрема и Нарсая, полемический дуализм Нестория теряет свою остроту, библейские образы сложены в целостную картину.

Обобщающий труд Мāр Баввая показывает, что не вполне удачные выражения его предшественников, чреватые «крайностями антиохийства» (адопционистское деление на двух сынов, соединенных друг с другом лишь внешним образом), уточнены, а опасные тенденции преодолены. Мāр Баввaю удалось продемонстрировать внутреннюю целостность христологического исповедания Церкви Востока, заложить тот фундамент, опираясь на который, дальнейшее богословское развитие не становилось противоречивым. Благодаря этому в восточно-сирийской богословской традиции было сохранено своеобразие арамейского христианства, утраченное общинами мелькитов, которые, приняв ориентацию на Византию, сначала заместили оригинальное содержание сирийской богословской мысли греческим, а затем, с переходом на арабский язык, отказались и от внешней принадлежности к сирийскому христианству. Вместе с тем, очевидно, что существо христологической доктрины Мāр Баввая не противоречит центральным положениям халкидонского вероопределения.

---

[280] Письмо II, 6 // DUVAL, 1904–1905, pp. 125/94.

В контексте синтеза Мāр Баввая становится более понятным как была воспринята Церковью Востока мысль «греческих учителей» — Диодора, Феодора и Нестория, сочинениями которых Мāр Баввай, несомненно, располагал. В них привлекала прежде всего общность сотериологического подхода и метода, изначально принятого в экзегезе и богословии арамейского христианства, но разработанного в связи с понятиями и приемами грекоязычной школы. Само соединение в лице «греческих учителей» арамейского менталитета и «эллинистического» влияния, приведшее в случае с Несторием к конфликту с тем сплавом, который возник в результате взаимодействия христианского «эллинизма» с восприятием евангельской проповеди в Египте, поначалу не могло не казаться привлекательным. Конфликтная ситуация, сложившаяся вокруг Нестория и дальнейший ход событий в греко–римской империи, свидетельствующий о все большем принятии ею александрийской формы ортодоксии, оттолкнула Церковь Востока от стремления к взаимодействию с грекоязычным христианством, но не побудило ее к самозамыканию. Последнее очевидно из дальнейших взаимоотношений с арабским и монгольским мірами в сфере влияния которых впоследствии оказывалась территория традиционного обитания Церкви Востока, а также из результатов взаимодействия с различными культурами на протяжении Великого шелкового пути, по которому шло расширение этой Церкви на Восток.

Христология восточных документов

Китайские документы

Наиболее известный китайский христианский памятник — стела 781 г. с выбитым на ней текстом *Дацинь-цзинцзяо-люсин-Чжунго-бэй* «Памятник распространения сияющей религии из Дацинь в Китае» была обнаружена в пригороде Сиани в 1625 г. *Сюйтин-мишисо-цзинь* «Канон Иисуса Мессии» был куплен японским профессором Дзюндзи Такакусу в 1922 г. в Токио. *И-шень-лунь* «Трактат о Единобожии» был приобретен в Китае в 1916 г. японским профессором Кэндзо Томеока. Два китайских христианских текста — *Сань-вэй-мэн-ду-цзань* «Гимн Святой Троице» и *Цзунь-*

цзинь «Канон почитания» — были обнаружены в 1908 г. Аурелом Стейном и затем вывезены из Дуньхуана Полем Пельо. В Каочане эспедицией Альберта фон Ле Кока в 1905 г. было также обнаружено несколько сирийских рукописей[281].

Собрание памятников миссии Церкви Востока особенно ценно с точки зрения истории ее доктрин тем, что они выводят христологическую мысль за пределы греко–латино–сирийской терминологической *technicité* и благодаря этому демонстрирует корректность ***смысла*** принятых этой Церковью формул.

Чтобы не вырывать специфически христологические положения из этого собрания достаточно малоизвестных материалов, здесь была изложено его идейное содержание, включающее в себя моменты и собственно теологические, и антропологические.

Необходимо отметить, что несмотря на возвышенную восточную лексику и фразеологию, мы не находим свидетельств аллегорического понимания Писания. Напротив, черты Антиохийского стиля мысли отчетливо угадываются во многих фрагментах.

Положения, касающиеся происхождения человка и его падения изложены, если не принимать во внимание моментов явной адаптации к китайской системе символов, вполне традиционно. «Изначально природа человека была чистой, смиренной и непревозносящейся; его дух был свободен от вожделения и похоти. Сатана же ловко пересеял надежды на высшее счастье и надежды на состояние справедливости и привнес тьму, подобную его собственной тьме состояния греха»[282]. «Грех — от Адама... Этот человек, ослушавшись повеления Господа, вкусил от плода этого дерева... В тот момент, когда он вкусил от этого дерева, он соделал себя [как] Господь... он утратил мир с Богом». Адам «легковерно и легкомысленно» воспринял «ту ложь, которая была рассказана [женщине] и которой все грехи человечества вошли в этот мір»[283].

---

[281] Кычанов, 1978, С. 81; Young, 1991, pp. 72-76; Ломанов, 1999, С. 13–14.

[282] Сиань–фу.

[283] Discourse on Alms–Giving // Saeki, 1951, pp. 213, 218.

Подобные утверждения, касающиеся происхождения греха, находятся и в «Каноне Иисуса Мессии», где представление об искажении в результате греха всего творения отчетливо видно. «Все грехи сами вошли в этот мір из-за того, что наш прародитель совершил грех непослушания в Саду семя- и плодоносящих [деревьев]»[284]. «Все живые существа, однако, отвратили свои лица от Бога и совершали грехи и, наконец, восстали против Господа Небес»[285].

В картине домостроительства Искупления присутствуют характерные для восточно-сирийской мысли мотивы всеобщего восстановления, совершаемого Христом. «Мессия предал Свое тело этим злодеям в жертву за все человечество и показал всему міру, что человеческая жизнь столь драгоценна... В любви Он отдал Свою жизнь ради человечества, претерпев за него смерть»[286]. Трактат «О милостивом даянии» излагает учение об искуплении более пространно. «Все совершенное Мессией было в согласии с прежденачертанным... Он совершил дело освящающего преображения в безграничной мере... Он не отверзал уст Своих, но оставался безмолвным при допросе и предал Свое тело наказанию и страданиям как требовал закон. Так Он страдал в любви за вас, чтобы семя и природа Адамовы в вас были побеждены и преображены Им... Вот! Мессия воскрес и (вос)шел!.. После сего те, кто приходят к Нему, уходят исполненными веры в Него. Ученики Мессии, ясно поняв что нужно делать, отправились во все части міра». «Вот! Небеса отверзлись, и Мессия, идущий в ясное пространство Небес, явился в небе. Вверху в Небесах был Человек, сидящий [вместе] с Духом Великой Милости. Так было соделано Великое Освящающее Преображение всего человечества. Когда им (апостолам) был дан Дух Святой, они обрели силу проповедовать Мессию всем народам и расам человечества и могли ясно показать всему человечеству суд Господа Небес. Вот! Кто Сей, Пришедший от вашего Отца и Совершивший дело Освящающего Преображения? По Своему выбору Он соделал Свое собственное Лицо ответственным за наши беззакония и грехи и претерпел смерть [в] пяти свойст-

[284] Jesus the Messiah Discourse, // SAEKI, 1951, p. 130.
[285] Jesus the Messiah Discourse, // SAEKI, 1951, pp. 139-140.
[286] Jesus the Messiah Discourse, // SAEKI, 1951, p. 145.

вах Своего тела. И через три дня Он воскрес из мертвых властью и силой Господа Небес, [Который] превыше всех... Желающие быть спасенными внимают этим словам и исполняют повеленное... Если же есть те, кто не восхищаются этими словами и не слушают их, они — в сообществе диавола. Они будут низвергнуты в ад навеки»[287].

В позднейшей сирийской рукописи из восточной коллекции также присутствует картина спасения, принесенного Господом, представленная традиционными для Церкви Востока образами. «Господу всяческих угодно был обновить наш растленный образ... Благие известия о примирении... о том, что люди освобождены от оков разрушения... Благое известие мира возвестил Гавриил Деве Марии, говоря: Мессия–Царь родился чтобы вселиться и ходить в дому [роду] Адамове. Он Своим телом очищает всякую скверну рода его и Своей пролитой Кровью искупает долг. Благословен [Ты] Отче, пославший Своего возлюбленного Сына!»[288].

Собственно христологические вероопределения восточных документов тесно связаны с исповеданием Единого Бога и Его Троичного Бытия. Так, в трактате «О Единобожии» мы находим следующие положения: «Изначально существует воистину только Один Бог. Хотя Он Сам невидим, Он имеет два Проявления. Они могут быть уподоблены, к примеру, двум Рукам или Ногам, но [между Ними] нет таких различий как до или после, выше или ниже. Они настолько сходны, что Их нельзя отличить Одного от Другого. Есть лишь Один Бог (*шэнь*), произведший (*чу*) Одного Бога... Может быть только Один Бог во вселенной и не может быть два или три»[289].

В «Каноне Иисуса Мессии» видно ясное представление о девственном зачатии Спасителя, совершившемся действием Святого Духа: «Господь Небес исполнил Духом Святым Деву именем Мария... Внезапно Мария стала беременной, что было совершент Господом Небес, так как Он знал, что Дева не имела мужем человека и Он также хотел показать всему міру,

---

[287] Jesus the Messiah Discourse, // SAEKI, 1951, p. 211–230.
[288] SAEKI, 1951, pp. 340–342.
[289] SAEKI, 1951, p. 164.

что и без мужа дева может стать беременной... После зачатия Мария родила сына, по имени Иисус, Чьи отцом был Дух Святой»[290].

Стела Сиань-фу говорит о Боге и о Троице как об Одном. «Не Он ли Бог наш (А-ло-ха = Алāхā), существо (*шэнь*) таинственное, Триединый (Трое-в-Одном — *сань и мяо шэнь*), безначальный и истинный Господь?»[291].

Особый интерес представляет понятие «шэнь». Еще дважды оно используется в тексте стелы и один раз в Книге Хвалы. Первое из использованных составителем текста стелы находится в четвертом разделе вероучительной части. «Однако Отдельное Лицо Триединого (*сань и фэнь шэнь*), Мессия (Ми-ши-хо = Мᶜшīхā), блистающий Господь вселенной, сокрыв Свое подлинное величие, явился на земле как человек»[292]. Следующее упоминание в тексте стелы: «Отдельное Лицо (*шэнь*) явилось на земле, искупая и спасая без [учета] границ»[293]. В Книге Хвалы термин *шэнь* фигурирует в следующем контексте: «Благоговейно почтим А-ло-ха, Иже есть Всемогущий Отец, Таинственное Лицо, и Мессия, Всемогущий Сын, Воплотившееся Лицо, и Святой Дух, Свидетельствующее Лицо. Эти Три Лица (*сань шэнь*) едины в одном существе (*и ти*)»[294].

Таким образом, мы видим то́ же нечеткое различение общего, частного и личного бытия, которое возникало при стремлении описать Троичное Бытие и Боговоплощение и в греческом и сирийском богословском языке.

Значение слова «шэнь» буквально может быть передано как «тело, туловище; сам; личный; целостность жизни»[295]. Джеймс Ледж (Legge) передает это понятие, по отношению к Троице, как «бытие», тогда как Ёсиро Саэки последовательно переводит его как «Лицо», даже в тех случаях, когда речь идет о Троице. Так, упоминавшееся выражение текста стелы Си-

---

[290] *Jesus the Messiah Discourse*, // SAEKI, 1951, p. 140.

[291] MOULE, 1930, p. 35.

[292] MOULE, 1930, p. 31.

[293] MOULE, 1930, p. 45.

[294] SAEKI, 1951, p. 273.

[295] WILDER, G. D., INGRAM, J. H., *Analysis of Chinese Characters*. / 2nd ed. — Peking College of Chinese Studies Press, 1934, pp. 98, No. 291.

ань–фу «*сань и мяо шэнь*» он передает как «Триединое таинственное Лицо»[296], демонстрируя ту же трудность, которую испытывали те, кто на протяжении веков искал баланса между аналогичными понятиями в Месопотамии, Византии и Египте.

Ледж считал предпочтительным передавать выражение «*сань и фэнь шэнь*» «Отдельное Лицо Триединого, Мессия...» в «активном смысле», то есть как «Триединый разделил Свое Божество и Мессия...». Такое понимание было воспринято Саэки[297]. Ледж, однако, при этом добавлял, что по его мнению в этой формуле сказалась «несторианская доктрина двух лиц во Христе»[298]. Следующую фразу памятника, в которой встречается словосочетание «*фэнь шэнь*» — «фэнь шэнь чу дай» Ледж переводит как «Его отдельное Божество тогда видели люди». Саэки передает ее как «Разделив Свое Божество, Он принял человеческий образ (вид)»[299]. Буквальное значение этого выражения — «Отдельное Лицо/Существо произвело Его династию». Александр Уайли (A. Wylie) предлагает перевод: «Разделенный в природе, Он вошел в мір»[300], вариант, из которого наиболее ясно видно, чтó побудило Леджа заподозрить в этих выражениях «несторианство»[301].

На наш взгляд это подозрение является не более, чем недоразумением. Понятно, что откровение Тайны Троицы всецело опирается на евангельское свидетельство о Христе как о Сыне Божием, посланном Отцом. Во Христе, воплощенном Слове Божием, открывается Тайна Трех в бытии Единого Бога. Понятие посланничества, характеризующее Сына, и отражается определением «*фэнь шэнь*». Понимаемое в «активном смысле», это понятие передает образ «отделения» Слова — Его снисхождение и вочеловечение — образ близкий общепринятой картине «покидания Небес». В «пассивном» же смысле понятие «*фэнь шэнь*» становится характеристикой Слова. В отличие от Отца, Именуемого Лицом/Существом (*шэнь*) Таинственным, и Духа, называемого Лицом/Существом

---

[296] SAEKI, 1951, p. 53.

[297] SAEKI, 1951, p. 54.

[298] LEGGE, 1966, p. 5, note.

[299] SAEKI, 1951, p. 65.

[300] WYLIE, 1885. Цит. по: MALECH, 1910, p. 261.

[301] Эта точка была впоследствии приведена в статье: ЛОМАНОВ, 1999, С. 28.

Безмолвно Содействующим[302], Сын — Лицо/Существо Проявившееся, «Выделившееся» («*фэнь шэнь*»). Тот факт, что «выделенность» («*фэнь*») Сына противопоставлена «таинственности» Отца и «безмолвности» Святого Духа позволяет понимать выражение «*фэнь шэнь*» как триадологическое, а не собственно христологическое, то есть относящееся к различиям между Отцом и Духом, а не к двойственности природ во Христе.

Указание на Святой Дух как на Лицо Троицы в тексте стелы Сиань-фу не содержит терминов «*фэнь*» и «*шэнь*». Как «*шэнь*» Святой Дух обозначается в упоминавшейся Книге Хвалы. Соответствующий фрагмент изложения стелы Джеймс Ледж переводит как «Он [Мессия] установил Свои новые доктрины, действуя безмолвно очищающим действием Триединого («*сань и чин фэн*»)»[303]. По общему признанию Уайли, Саэки и Мула, «*чин фэн*» (чистый или святой ветер) является китайским аналогом наименования Святого Духа[304]. Подстрочный перевод приведенной фразы следующий: «Он назначил [принадлежащего] Триединому Святого Духа, Молчаливого (Безмолвного) Действителя Нового Учения».

Никейское исповедание вечного нетварного и единосущного Отцу бытия Сына достаточно ясно засвидетельствовано в трактате «О Единобожии», в котором одновременно видны полемические реплики, направленные против буддийских представлений. «Единый Бог нетварен и существование Его беспрестанно и неоскудеваемо. Где бы ни был Бог, там всегда Его Святой Сын. Невидимый, Сей Святой Сын есть воистину с Единым Богом на протяжении всего «времени»... Каждое Лицо есть Сама Святость, и воистину Сама неоскудеваемость»[305].

Наиболее ясные выражения, касающиеся исповедания двух природ во Христе представлены в собрании восточных документов сирийскими рукописями.

Вочеловечение Слова описывается в них в самых традиционных красках. «Вот, Дева зачала и родила Сына! И имя

---

[302] LEGGE, 1966, p. 7.
[303] LEGGE, 1966, p. 7.
[304] SAEKI, 1951, p. 83.
[305] SAEKI, 1951, p. 167.

Его — Иммануил... Ибо в этот день вам в нашей природе родился Спаситель от Марии. Мессия родился в Городе Давидове... Мессия родился с плотью и кровью подобными нашим»[306]. «Поскольку невозможно, чтобы Он явился в Своей природе Божества, Он облачился в наше тело и соединил его со Своим существом... Ибо [Он], Божественная Тайна, избрал нашу Госпожу и пребывал в Ней и соделал тело единым с Ним участием в Его славе... Мессия–Царь родился чтобы вселиться и ходить в дому [роду] Адамове»[307].

Китайские документы соединение во Христе двух природ демонстрируют посредством указания на Его вечное бытие как Сына Божия. Им в бóльшей мере свойственна «христология сверху». Так, в трактате «Единобожие» говорится: «В Своем предшествующем [рождению] бытии Он не пребывал во чреве. Из этого мы знаем, что Он существовал задолго до того, как был рожден от чрева Своей Матери»[308]. «Мессия показал, что Он не от семени человеческого, напротив, Он показал, что Он — Семя Господа (Вселенной)»[309].

Указания на Человечество Христово в восточных документах часто сопровождается определением «в пяти свойствах тела». Так, в трактате «О милостивом даянии» говорится: «Хотя со времени рождения Мессии, приобретшего пять свойств, прошел только шестьсот сорок один год, о Нем уже знают во всех частях міра»[310]. В трактате «Единобожие» это выражение также встречается неоднократно. «Душа и разум, — говорится там, — содержат пять свойств, благодаря чему можно все видеть, все слышать, обо всем говорить и двигать(ся) по своему произволению»[311]. В том же трактате под «сказанным о пяти свойствах» имеются ввиду рассуждения о глазах, ушах, носе, устах и руках[312]. О грядущем Воскресении из мертвых говорится, что «душа возвратится в тело, состоя-

---

[306] SAEKI, 1951, p. 338.
[307] SAEKI, 1951, pp. 341–342.
[308] SAEKI, 1951, pp. 181.
[309] SAEKI, 1951, pp. 213.
[310] О милостивом даянии. // SAEKI, 1951, pp. 226.
[311] SAEKI, 1951, pp. 177.
[312] SAEKI, 1951, pp. 182–183.

щее из «пяти свойств»[313]. Таким образом, выражение «пять свойств», очевидно, указывает на тело с его чувствами и способностями, посредством которых действует душа. Человек состоит из совокупности «пяти свойств» и души[314].

Из выражений, относящихся ко Христу, видно, что «пять свойств» означают прежде всего Его тело. «Мессия претерпел смерть в Своем теле из пяти свойств» — читаем мы. В повествовании о Воскресении говорится: «Они тут же пошли ко гробу искать [Его] пять свойств, но не нашли ничего»[315]. В этих же фразах видно традиционное для Церкви Востока отнесение страданий и смерти Христа к Его Человечеству и, точнее, к телу. Выражение «пять свойств» фигурирует также в тех местах, где речь идет о Рождестве. Иначе говоря, оно появляется тогда, когда говорится о Христе, проявлявшем Себя как Человек.

Уйгурский фрагмент «О поклонении волхвов»

Данный фрагмент чрезвычайно ценен и интересен не только как памятник христианской культуры Центральной Азии, но и как свидетельство о вероучении Церкви Востока, воспринятом одним из тюркских народов.

Он был найден в селении Булайик (Буларык) и издан в 1908 году Фридрихом В.К.Мюллером[316]. В 1951 году С.Е.Малов включил этот текст с приложением русского перевода в хрестоматию древних тюркских текстов[317].

Фрагмент представляет собой пересказ повествования о посещении волхвами (магами) с Востока Младенца Христа, заимствованный, судя по характеру повествования, из апокрифического Евангелия от Иакова и дополненный сложившейся уже в Туркестане легендой. Ниже приводится основная часть данного фрагмента.

---

[313] Saeki, 1951, pp. 179.
[314] Saeki, 1951, pp. 181.
[315] Saeki, 1951, pp. 214, 217.
[316] Müller, 1908, SS. 5–10.
[317] Малов, 1951, С. 131–138.

«Лишь только те волхвы (moγoč) достигли Вифлеема (Bidilχ), звезда эта не двигалась и остановилась. Затем там они нашли Мессию–Бога (Msiχa T(ä)ŋri-ig). В то время они с благоговением, подойдя близко, вошли [в пещеру]. Они открыли свои вьюки и очень умоляли [принять] их дары, которые они принесли — три различные сокровища: золото, смирна и воскурения, а также кланялись и возносили Господу Богу Мессии (Ilik Qan Msiχa T(ä)ŋri-kä) хвалы и прославления. Те маги при входе [в пещеру] так задумали: Если Он — Сын Бога (T(ä)ŋri Oγly), то возьмет смирну и воскурения. Если Он Царь (Ilik Qan), то возьмет золото. Если же Он лекарь–врач (Otačy ämči), то возьмет снадобья. С этими мыслями они представили на подносе [дары]. Сын Вечного Бога (Mäŋü T(ä)ŋri Oγly), Господь Мессия (Ilik Qan Msiχa), познав сердечные мысли тех магов, сразу взял все три различных дара и так им сказал: « О маги, вы вошли с тремя различными мыслями. Я (же) и Сын Бога (T(ä)ŋri Oγly), Я и Царь (Ilik Qan), Я и Врач (Otačy ämči). Без сомнений вы идите»[318].

Данный текст является очевидным свидетельством того, что христологическое исповедание, воспринятое от миссионеров Церкви Востока тюркскими народами было совершенно корректно. Христос здесь называется Господом Богом, и какой бы то ни было акцент на двойственности в Нем отсутствует.

Соборные акты Церкви Востока

Важнейшим источником для изучения христологии Церкви Востока является сборник соборных документов, покрывающих период от 410 по 775 гг. известный как *Synodicon orientale* или по своему сирийскому названию ܣܘܢܗܕܘܣ *Сунхāдōс*. Обнаруженный еще Евсевием Ренодо (1648–1720), он был опубликован сначала Оскаром

[318] Малов, 1951, С. 132 (уйгурский текст), 134–135 (транскр.), 136–137 (пер.).
T(ä)ŋri — Небо, Божество, Бог; Ilik — Владыка, Господин; Ilik Qan Msiχa T(ä)ŋri — Владыка Хан Мессия Бог; Oγly — Сын Его; Mäŋü — вечный.

Брауном с немецким[319], а затем Жан-Батистом Шабо с французским[320] переводом[321]. Английский перевод ключевых христологических фрагментов был выполнен профессором С. Броком[322] и хорепископом М. Бёрни[323]. Выбор приведенных ниже фрагментов продиктован двумя последними публикациями.

Собрание соборных актов Церкви Востока является официальным выражением христологической позиции Церкви Востока, рассмотренной нами выше на примере ее представителей периода формирования основных христологических принципов. Комментарии поэтому здесь даются по минимуму.

Собор 410 года Мār 'Йсхāқа

На этом соборе созванном по инициативе Марӯты, епископа Мипаркатского, был официально приняты постановления Никейского собора. Предшествующее канонам Никейского собора его вероопределение — символ — сохранился в двух сирийских редакциях, одна из которых дошла до нас посредством западно-сирийских источников, тогда как другая находится в рукописи восточно-сирийского Синодикона. Восточно-сирийская версия передает греческий текст Никейского Символа в чистом виде.

По поводу взаимоотношения этих двух редакций среди исследователей развернулась пространная дискуссия. Некоторые придерживались мнения, что изначально актам собора 410 года предшествовали обе версии, тогда как другие считали, что западная версия представляет собой позднюю обработку, основным аргументом чего было присутствие в этой редакции выражения аналогичного «Филиокве». Андре де Аллё, однако, удалось убедительно показать, что как раз западная, а не

---

[319] Braun, 1900.

[320] Chabot, 1902.

[321] Предварительные результаты исследования этой рукописи были опубликованы Шабо еще в 1896 г. // Journal asiatique, 9me série, tome VIII, N° 2 (juillet-déc.), 1896, pp. 280–283.

[322] Brock, 1985.

[323] Syriac Dialogue I, pp. 42–49.

представленная Синодиком, версия является оригинальной, что видно из наличия в западной редакции архаичных выражений, тогда как в восточной присутствуют некоторые неологизмы, известные по другим материалам только с 500 года РХ.

Западно–сирийская версия Символа содержит заключительное утверждение: « мы согласны с верой 318 епископов [собравшихся в] граде Никее. Сие есть наше исповедание и наша вера, полученная нами от наших святых отцов ». Де Аллё вполне правдоподобно предполагал, что это изложение веры, сделанное на соборе 410 года представляет собой адаптацию, сделанную персидскими епископами в свете Никейского вероопределения.

Западно–сирийская версия

Мы веруем во Единого Бога, Отца, в Своем Сыне сотворившего небо и землю, и в Нем были устроены верхний и нижний міры, и в Нем Он совершил Воскресение и обновление всего творения.

И в Сына Его, Единственного рожденного от Него, Который из существа (*'ītȳtā*) Своего Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного и несотворенного, той же природы (*бар кйанз^{h}*), что Отец, ради нас, людей, сотворенных через Него, и ради нашего спасения снисшедшего и одевшего тело и ставшего Человеком, и страдавшего и воскресшего на третий день, и восшедшего на небеса и седшего по правую руку от Отца, и грядущего судить мертвых и живых.

И мы исповедуем Живого и Святого Духа, Живого Ходатая, Который от Отца и Сына.

И в Единую Троицу, Единое существо (*'ītȳtā*) и в Единую волю (*ṣывйānā*).

Восточно–сирийская версия

Мы веруем во Единого Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли, и всего видимого и невидимого.

И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, Единственного, Который из существа (*'ītȳtā*) Отца, Бога от Бога и Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного и несотворенного, того же существа (*бар 'ītȳtā*), что Отец, Которым все начало быть, что на небе и на земле. Ради нас, людей, и ради нашего спасения, сшедшего с небес и воплотив-

шегося и вочеловечившегося (*этгашам в-этбарнаш*), и страдавшего и воскресшего после трех дней, и восшедшего на небеса, и грядущего судить живых и мертвых.

И в Святого Духа.

Тех, кто говорит, что было [время], когда Его не было, и что прежде, чем Он родился Его не было, или что Он начал быть из ничего, или тех, кто говорит, что Он из другой Ḳнōмы, или из другого существа, или кто думает, что Сын Божий подвержен изменениям или перемене (*мэштаҳлпāнā в-мэштагнйāнā*), таковых Кафолическая и Апостольская Церковь анафематствует.

Соборы 420 и 424 годов не сделали никаких вероопределяющих постановлений. Собор 424 года католикоса Мāр ʿАвдīшōʿ, состоявшийся за семь лет до Эфесского собора, подтвердил изначальную независимость Церкви Востока от «западных» т. е. относящихся к Римской империи кафедр[324].

Собор 486 года Мāр Аḳаḳа

Собору 486 года предшествовали соборы 484 и 485 гг., явившиеся результатом противостояния католикоса Церкви Востока Аḳаḳа и Нисивинского митрополита Бар Ṣавмы[325]. Определение собора 484 г., состоявшегося в Бēт Лāпāṭе (Гонди-Шапур) в Ҳӯзистāне, очевидно включало в себе изложение веры в выражениях строгого антиохийства, что было связано с реакцией против религиозной политики, проводившейся в соседней — Римской — империи императором Зеноном. Каноны этого собора, однако, так же как и каноны, принятые на соборе 485 года, не сохранились, хотя богословская направленность выраженная ими, вероятно, отразилась в вероопределении, принятом на соборе 486 г. Необходимо помнить, что, если не считать соборов 484–485 гг., собор Мāр Аḳаḳа — первый не столько после провозглашения Халкидонского ороса, сколько после издания «Энотикона». Влияние последнего в соседнем

[324] *Synodicon Orientale* (CHABOT, 1902.), pp. 50–52/295–297; LABOURT, *Le christianisme*, 1904, pp. 121–125; ORTIZ DE URBINA, 1937, pp. 456–485.

[325] GERO, 1981.

для Церкви Востока западно-сирийском лагере ощущалось несомненно сильнее. В тексте постановлений собора Мāр Грӣгōра I (605 г.) утверждается, что на соборе 484 г. Бар Ṣавмā отстаивал взгляды Феодора Мопсуестийского против обвинений «еретиков», имея виду, вероятно, Филоксена Маббогского[326]. Выражения собора 486 г. традиционны для антиохийской христологии, и, конечно, он не может быть назван «несторианским»[327]. Оценка А. В. Карташевым позиции этого собора как догматически нейтральной была впоследствии зафиксирована в патриаршей «Православной Энциклопедии», где она была названа «строго дифизитской»[328]. Анафематизмы, содержащиеся в определении этого собора являются «антитеопасхитскими» по своему характеру.

Да будет вера всех нас в едином исповедании одной божественной природы, существующей в трех совершенных Ḳнōмах, Единой истинной и вечной Троицы Отца, и Сына, и Святого Духа, [исповедании] которым язычество побеждено и иудейство осуждено.

И да будет вера наша в домостроительство (*мдаббрānӯтā*) Христово исповеданием двух природ, Божества и Человечества, и ни один из нас да не дерзнет внести смешение, примешение или слияние (*муззāгā ав хулṭānā ав булбālā*) в различия (*шухлāпэ*) этих двух природ, но тогда как божество пребывает сохранным в том, что принадлежит ему, и человечество в том, что принадлежит ему, мы собираем (*мканншӣнāн*) образцы (*паршагнāйхōн*) этих двух природ в единое Господство и единый [объект] поклонения из-за совершенного и нераздельного соединения (*нḳӣпӯтā*), которое Божество имеет с Человечеством. И если кто-нибудь думает или учит других, что

---

[326] См.: Его письмо к монахам Бēт Гōгāла, опубликованное А. Де Аллё // Muséon 96 (1983), pp. 5–79.

[327] Как заметил проф. С. Брок, позиция Уильяма Мэкомбера показательна в этом отношении. В противоположность негатичной оценке, данной этому собору в специально посвященной ему статье (MACOMBER, 1958), он впоследствии проявлял значительно болшее понимание по отношению к традиции Церкви Востока. Статья Мэкомбера служит, по слову С. Брока, «примером того, как богословские положения могут быть истолкованы везде, где только можно *«in malam partem»* («в худшую сторону»)». BROCK, 1985, p. 126, n. 8.

[328] КАРТАШЕВ, 1994, С. 390–391; *Православная Энциклопедия*, т. I, С. 368.

страдание или изменение (*ḫашшā в-шуḫлāпā*) приложилось/коснулось (*нḳэп*) Божеству Господа нашего, и если он не сохраняет с благоговением единства (*ḫдайӯтā*) Лица (*Парṣōпā*) нашего Спасителя, исповедание совершенного Бога и совершенного Человека, таковому да будет анафема.

Собор 544 года Мāр Аввы и его послание

Ученый католикос и исповедник Аввā, до своего избрания католикосом много путешествовал по Римской Империи. В Александрии во время этих путешествий его встретил Косма Индикоплов, автор «Христианской топографии», называвший католикоса греческим именем Патрикиос и относящийся к Мāр Авве с огромным почтением[329]. Аввā привез с собой в Персию различные сочинения Нестория, которые по его инициативе были переведены там на сирийский язык. Сохранившаяся «Книга Гераклида» была переведена в 539/540 г.[330]

Сами акты собора 544 года не содержат собственно христологических вероопределений, но в «Синодикон Ориентале» включено послание Мāр Аввы «О православной вере», адресованное духовенству Сӯсы. Стиль и богословский язык этого послания подчеркнуто традиционны. Мāр Аввā, возможно, намеренно избегает использования спорных специфических терминов.

Послание Мāр Аввы

Мы веруем во единого вечного Бога не имеющего начала или конца, и не было никогда, чтобы Он не был, но Он был постоянно и есть всегда. Ни смерть, ни изменение никоим образом никогда не имели власти над Ним, и никогда не будут иметь, и Он никогда не был и не будет в них, Он один несозданный и несотворенный, Соз-

[329] Wolska, 1962, pp. 63–73 ff

[330] Brock, 1985, p. 127.

датель и Творец всего существующего и всяких природ. Он никогда не нуждался ни в чем, и не будет нуждаться, Он, исполняющий всякую нашу нужду. Он есть Тот, Кто Своим повелением (ܪܡܙ *рэмзэ*^{h}) управляет всем и направляет, будучи Промыслителем всего. Он — Давший два Завета, Ветхий и Новый. И нет иного Бога, кроме Него, Он есть Первый и Последний. Он всемогущ и Податель мудрости. Его проповедовали в древности пророки в единственности природы (ܒܚܕ ܚܕܢܝܬܘܬ *б-ҳданайӯт кйанā*) многократно и многообразно и в последние дни сии Он говорил с нами в Сыне, Которого поставил наследником всего [Евр 1:1–2], Который есть Христос Господь наш, безмужно Рожденный во плоти от Пресвятой Девы Марии силой Святого Духа, как было сказано Ей Архангелом Гавриилом: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя [Лк 1:35]. И этот Сын, Христос, был в міре тридцать лет, в которые Он совершал искупление от долгов природы и Адама, главы рода нашего, и закона Моисеева, как сказано в Писании «Он был под законом» и «Он искупил нас от клятвы закона Своей совершенной праведностью» [Гал 4:4 и 3:13]. В возрасте тридцати лет Он пришел и был крещен от благословенного Иоанна, и освятил наше крещение Своим Крещением. И после того, как Он был крещен, Он боролся с сатаной и одолел его, постясь сорок дней в пустыне, и Он избрал святых апостолов и совершал знамения и чудеса.

И когда Он исполнил на земле дело Пославшего Его, то есть учение Его, которое было подтверждено совершенными Им различными могущественными делами, и [после того как] Он передал Своим ученикам Таинство Своего Тела и Своей Крови, Он запечатлел искупление Своими Страстями и Смертью на Кресте. И на третий день Он пересилил смерть силой Божества Своего и Он воскрес после трех дней, как Он и говорил иудеям отверженным: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его», говоря о храме тела Своего, как евангелист пояснил [Ин 2:19, 21]. Сей разрушенный иудеями Он воздвиг с бессмертной и неизменной жизнью.

И после того, как Он воскрес из мертвых, Он явился ученикам Своим и укрепил их [в вере в] в Свое Воскресение, сказав: «Осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти <С. 542> и костей не имеет, как видите у Меня» [Лк 24:39]. И по прошествии сорока дней Он восшел на небеса, как то видели ученики вместе с теми, кому было сказано ангелами: «Сей Иисус, Которого вы видели возносящимся на небо» [Деян 1:11], что значило, что как Он вознесся в Сво-

ем истинном теле, то есть в Своем совершенном человечестве, «так же придет» при конце міра в славе ангелов чтобы воскресить мертвых и судить все творение, как написано: «Бог будет праведно судить всю землю, посредством (ܒܝܕ *б-йад,* букв. «руками») определенного Им Мужа, к вере [в] Которого Он вернул всех, воскресив Его из мертвых» [Деян 17:31].

И при скончании дней Пятидесятницы Он послал на Своих учеников Святого Духа с небес в виде огненных языков, как Он говорил им: «Не покидайте Иерусалима доколе не облечетесь силою свыше» [Лк 24:49]. И когда благодать Святого Духа почила на святых апостолах, Он научил их всякой истине, как Господь наш говорил им: «Когда же Дух, Ходатай, сойдет на вас, Он научит вас всякой истине» [Ин 16:13]. И что за истина, которой научил Святой Дух учеников, если не о Святой Троице, бывшей сокрытой от всего творения и рекомой в прикровенных понятиях (ܪܡܙܢܐ *рэмзā'īт*) в Ветхом Завете, но при Крещении Господа нашего открывшейся таким образом, что Сын был познан в Крестившемся, и Отец был свидетельствовавшим и Святой Дух пребывал на Нем подобно голубю. Сия есть Тайна Троицы, на которую Он указывал, говоря Своим апостолам после Своего Воскресения: «Идите учите и крестите во имя Отца, Сына и Святого Духа» [Мф 28:19]. Это стало ведомым в точности дарованием Святого Духа апостолам, ибо они были научились от Святого Духа, что Христос не обычный человек, и не Бог обнаженный от одеяния человечества, в которое Он облачился, но что Христос Бог и Человек, то есть Человечество, помазанное Божеством, Которое и помазало Его, как сказано: «Посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» [Пс 44:8]. Это указывает на Его Человечество. И еще: «В начале было Слово» [Ин 1:1]. Это указывает на Его Божество, существующее вечно и во веки, сотворившее все видимое и невидимое.

И [Божество] существует в трех Ḳнōмах, безначально, неизменно, бесстрастно и нераздельно, будучи Отцом, Сыном и Духом, как Господь наш сказал, ибо в Нем Вечная Троица стала познаваемой, как Он указывал говоря о Себе: «Разрушьте храм сей» [Ин 2:19], то есть человечество, надетое Им, и еще: «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» [Ин 14:10], и еще, говоря о Святом Духе, бывшем в Нем: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня» [Лк 4:18].

Так из имени Христова мы узнаем об Отце и Сыне и Святом Духе, и из того же [имени] мы [вынесли] понимание о Его Человечестве. В нем — <С. 543> печать всего исповедания Христианства.

Собор Мар Йосепа (554 г.)

Исповедание веры этого собора, состоявшегося спустя год после Пятого Вселенского Собора, очень близко Халкидонскому оросу. В нем фигурируют термины «природы» и «свойства», но нет упоминаний ни *кнома*, ни *парцопы*. Те, кто говорит о «двух христах» или «двух сынах» подчеркнуто анафематствуются.

Прежде всего, мы сохраняем правое исповедание двух природ во Христе, то есть Его Божества и Его Человечества. И мы сохраняем <С. 98> характеристики природ (*дилайата*), благодаря которым мы избавляемся от смешения и нарушения [целостности] (*булбала в-дуввада*), перемены и изменения (*в-шугнайа в-шухлапа*).

Мы также сохраняем тройственным число Кном в Троице и мы исповедуем единое истинное и неизреченное единство (*хдайута*) в Едином Истинном Сыне Единого Бога, Отца Истины.

Тот же, кто думает или говорит о двух христах или двух сынах или кто, по той или иной причине, по тому или иному умыслу, поднимает вопрос о четверице, такового мы анафематствовали и анафематствуем, полагая его членом, отвергнутым всей полнотой христианства.

Собор Мар Хазкай'эля (576 г.)

Хотя этот собор не изложил вероопределения, вступление к изложению канонов содержит некоторые христологические положения. Стоит еще раз отметить отсутствие терминов *кнома и парцопа*. В то же время, выражение «Христос во плоти, познаваемый и исповедуемый в двух природах, Бог и Человек, Один Сын...» практически совпадают с фразеологией Халкидонского вероопределения.

Мы приносим служение признания и благодарения Богу. Господь всякого владычества, Чья природа высокая и превозносимая и прославляемая превыше всех слов хвалы, Вечно Сущий (ܐܝܬܝ *'Итйа̄*), лишь Он поистине существует вечно, неизреченный, неприступный, невместимый, без начала и без конца, имеющий власть над всем, Создатель вся твари, далекий от всякого изменения или перемены, удаленный от всякого страдания и волнения (*ха̣шсӣн взав'ин*), в Котором все существует, тогда как Он существует вне всего и внутри всего в славе Своего величия, и повелением (*рэмза̄*) Своего владычества и силой Своей власти Он управляет всем и правит, провидит и совершает все. Податель Ветхого и Исполнитель Нового [Заветов], через Своих святых пророков Он учил бывшие [поколения] единственности Своей природы (*ха̣данайӯт кйа̄нэ*^{h}) и различными указаниями Он проявил Кно̄мы Своей троичности (ܬܠܝܬܝܐܝܘܬܐ *тлйта̄йӯтэ*^{h}).

В последние же дни, по слову вселенского апостола Павла избранного [Евр 1:2], Он открылся нам и говорил с нами в Своем Сыне, Христе Господе нашем, Им славные Кно̄мы Его Отца, Его Самого и Святого Духа стали познаваемы по-новому, когда Он учил и заповедал Своим святым апостолам, Его истинным проповедникам: «Идите, научите все народы и крестите их во имя Отца и Сына и Святаго Духа [Мф 28:19]», и когда возродятся они в крещении, дайте им пищу, соответствующую их потребности — учение и заповеди, и увещания, которые Я дал вам, чтобы они сохраняли их и размышляли над ними, ибо через них они смогут войти в Царство Небесное и наслаждаться им. «И се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» [Мф 28:20].

Сей есть умаливший Себя по Своей воле ради спасения нашей природы, обветшавшей и истощенной греховными делами, и Он воспринял для Себя совершенный храм для обитания [в нем] Своего Божества, нераздельным образом, от Марии, Пресвятой Девы, и Он был зачат и рожден от Нее силой Всевышнего: Христос во плоти, признаваемый и исповедуемый в двух природах, Бог и Человек, Один Сын. В Нем ветхость нашей природы была обновлена, и в одеянии Его Человечества долг нашего рода был выплачен Его приближением (*мэтка̣ррба̄нӯтэ*^{h}) к страданиям и смерти на Кресте. И силой Божества Своего Он воскрес из мертвых по прошествии трех дней, как и сказал иудеям: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» [Ин 2:19], что <С. 114> евангелист пояснил, говоря: «Он

говорил о храме тела Своего» [Ин 2:21]. И в Своем Воскресении Он разрушил путы смерти и сокрушил стены адовы, Он соделал бездейственной силу греха и попрал гордыню сатаны, свирепо рыкавшего[, жажда] разрушения нашей природы. И Он даровал надежду и залог Воскресения из мертвых всему міру Своим собственным Воскресением и Своим пребыванием среди апостолов до времени Своего Вознесения.

Собор Мār Йшō'йāва I (587 г.)

Сохранилось два исповедания веры, одно принадлежит самому собору, другое находится в сопроводительных документах, очевидно, имеющих отношение к посольству Мār Йшō'йава с дипломатической миссией к императору Маврикию. Согласно средневековой арабоязычной хронике, известной как *Китāб ал-Мадждал* (*Liber Turis*), Константинопольским и Антиохийским патриархами исповедание веры Мār Йшō'йава было воспринято как православное. Язык этого исповедания по духу гораздо более Халкидонский, чем феодорианский.

Синодальное исповедание веры

Мы веруем во Единого Бога Отца Всемогущего и во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, и во Единого Духа Святого, от Отца исходящего. Хотя последовательное чтение слов полагает Имена Пресвятой Троицы на расстоянии [друг от друга], благодаря тому частному и свойственному, что прилагается к ним, смысл и значение этого соположения, [сделанного] Отцами требует такого приложения, чтобы указать на то, что Троица превыше числа, так что можно думать, что слова «Единого... Единого... Единого» указывают на единство природы [божественного] существа, как сказано: «Господь Бог ваш един есть» [Втор 6:4]. Слова же «Отец, Сын и Святой Дух» указывают на различие Ḳнōм существа, следуя тому, как говорит Евангелие Христа Спасителя нашего: «Идите, обратите все народы и крестите их во имя Отца и Сына и Святого Духа» [Мф 28:19].

Прибавлением [слов] «Бога» и «Господа» и «Духа» они также приложили общие понятия к частным именам «Отец», «Сын», «Святой Дух». Отцы ясно показали, что это общие понятия, каждое из которых, распространяется на [все] три Ḳнōмы, ибо ясно и бесспорно, что Отец есть Бог и Господь и Дух, и Сын есть Бог и Господь и Дух, и Святой Дух есть Бог и Господь и Дух.

Отцы наши сумели кратко выразить в словах исповедание Троицы. Этим они мудро и всецело выразили равенство природы, равенство существа и различия Ḳнōм и единственность (ḫdānāyūṯ) Божества. Они провозгласили равенство существа и равенство природы, и затем, чтобы замкнуть безумные уста Ария, который нечестиво измыслил рассечение равенства существа Троицы. И наши отцы провозгласили различия Ḳнōм в Троице чтобы устранить утверждение упорствующих иудеев, что Бог — Одна Ḳнōма. Что же до понятий общих, примыкающих и приложимых к частным именам, (которые [сами] не распространимы [друг на друга]), то наши отцы провозгласили Единое Божество, Единое Господство, Единое духовное Бытие, чтобы устранить и отвергнуть утверждения язычников <С. 134>, которые безумно признают различные божества и господства.

Низвергнув таким образом нечестие Ариево провозглашением равенства существа и заставив замолчать младенствующих [умом] иудеев [провозглашением] различий Ḳнōм, а также заставив замолчать заблуждение язычества [провозглашением] единственности Господства, отцы перешли затем к вещам, происходящим из их исповедания, прилагая [слово] «Всемогущего» к словам «Единого Бога» и говоря: «Творца всего видимого и невидимого», то есть, что Он Создатель и Зиждитель и Управитель всего во всем.

Подобным образом они связали со словами «Единого Господа» слова «Иисуса Христа», и показали, что слово «Единого» — общее для [всех] Ḳнōм Троицы, как подразумевалось выше.

Тот факт, что они не добавили «и во Единого Господа Сына», в соответствии со словами «Единого Бога Отца», но вместо этого изменили порядок слов и сказали «во Единого Господа, Иисуса Христа», не ускользнет от понимания истинно верующих, ибо это изобильно указывает на Человечество Бога Слова и премудро провозглашает единое единство (ḫdā ḫdāyūṯā) Божества и Человечества Христовых, хотя евтихиане говорят безумства, обманывая Человечество Сына Божия; ибо имя «Христос» есть указатель Его Боже-

ства от Отца и бесспорно Его Человечества от матери, хотя Евтихий и разделяющие его заблуждение могут пролепетать, обманывая и отрицая восприятия нашего человечества или говоря о подавлении Человечества Христова. Ибо отцы добавляют дальше «Единородного и Перворожденного всея твари (рожденного прежде всякого творения)», то есть Единородного без братьев, по отношению к Своему Божеству и Перворожденного из многих братьев, то есть Перворожденного всея твари, как написано [Кол 1:15].

И затем они добавляют «Которым веки созданы и все сотворено», указывая на то, что Он — Причина и Создатель всего, вместе с Отцом. И еще они показали, что касается Его существа, что «Рожденного от Отца прежде всех веков и Несотворенного, Света от Света, Бога Истинного от Бога Истинного», Иисус Христос в Своем Божестве. Еще они добавили, в отвержение Ария, «Слово есть омоусиос», то есть той же природы и того же существа (*бар кйанэ^{h} в-бар 'йтйтэ^{h}*) что и Отец, через Которого все стало быть, Иисус Христос в Своем Божестве.

Таким образом, противостав с непобедимым оружием истинного исповедания выдумкам и воображениям лживых учений симониан и манихеев, они сказали: «ради нас, людей, и нашего ради спасения сшедшего с небес и втелесившегося (*этгашшам*) от Духа Святого и Марии Девы и ставшего человеком» — Иисус Христос в единении Его природ (*ба-мхдайййдйт кйанав*) и в Его явлении во плоти и в Его втелесении. Единение природ, Божества и человечества, есть указание на то, что Он сошел и воплотился (*этгашшам*) и стал человеком. <С. 135> Оно бесспорно выражает то, что касается восприятия нашего человечества, устраняя таким образом отовсюду пустые выдумки симониан и Мани, отрицавших воплощение (*бэсранйтэ^{h}*) и втелесение и явление Бога Слова, воспринявшего наше человечество и пребывавшего (*'мар*) в нем, как сказано: «Слово стало плотью и обитало с нами* ܒܢ ܥܡܢ *в-'мар б-ан*, букв. «в нас» [Ин 1:14] — чтобы величие благодати Его, Сошедшего и Пребывающего в нас могло быть тем более явлено. Ибо нечестивый Арий, прилагавший и возвышенное и дольнее божественной природе Слова, не умевший относить их отдельно и различно, как требует истина, споткнувшийся и павший в этом месте, заблудившись сам и введя в заблуждение [других], анафематствуется и изгоняется.

Отцы далее добавили и дополнили изложение об искуплении. После [изложения] учения о Божественной природе Единород-

ного и после [изложения] учения о единении природ Христа, то есть Его неизменного и бессмертного Божества и Его Человечества, не поврежденного и не поглощенного, они присоединили учение касающееся Его Человечества. И так же, как они ясно показали [все], касающееся Его Божества, [так] они ясно покажут [все], касающееся Его Человечества, воспринятого ради нас и ради нашего спасения и ради обновления всего творения, говоря: «Распятого за нас во дни Понтийского Пилата, и страдавшего, и умершего, и погребенного, и воскресшего спустя три дня, согласно Святым Писаниям». Иисус Христос в Его Человечестве, или, говоря по истине, в Его воплощенности (*бэсранӯтэ*^{h}) принял ради нас крестную смерть.

Очевидно всякому православному в своем исповедании, что как Он не страдал и не умирал в природе Своего Божества, так же Его душа не была подвержена смерти, ибо природа души не составна, так что она подвергается смерти, [но как] Сам Господь свидетельствует: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» [Мф 10:28]. Также свидетельствующим о сем является тот факт, что после того, как Господь наш был распят и Его святое тело умерло и было погребено, Своей душой Он отправился в рай [Лк 23:43].

Затем благословенные отцы продолжают: «И восшедшего на небеса и сидящего по правую руку от Отца» — Иисус Христос в Своем Человечестве, так как по Человечеству Он воспринял восхваление и сидение по правую руку, а не по Божеству, ибо [по Божеству] Он вечно и безначально пребывал со Своим Отцом.

«И грядущего во славе судить живых и мертвых, Царству Его не будет конца» — Иисус Христос в Своем Божестве и в Своем Человечестве.

После того, что они изрекли против отвергнутых сборищ аномеев, они обратились против нечестия македониан, хулящих Святого Духа, и сказали: «И во Единого Святого Духа, Господа, животворящего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном спокланямого, говорившего в пророках и апостолах». Так, своим божественным учением отцы великолепно проповедали то, что относится к <С. 136> Ҟно̄ме Святого Духа, показывая, что Он того же существа и той же природы, что Отец и Сын. Как сказано, «Он все проницает, и глубины Божии» [1 Кор 2:10].

Сия есть неповрежденная вера, таков ее смысл, изложенный кратко, следуя их выражениям. Ею Лицо (*Парсо̄па̄*) Христово и при-

роды Его Божества и Его Человечества полностью провозглашены, в противоположность тем, кто исповедует Его Божество, но отрицает Его Человечество, и в противоположность тем, кто исповедует Его Человечество, но отрицает Его Божество, и в противоположность тем, кто отрицает Его Божество, и исповедует, что Он есть обычный человек, или кто уподобляет Его одному из праведников.

Поскольку наши благословенные отцы дали крещеным в наследие богатство их веры, они далее добавили: «И во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь, во едино крещение во оставление грехов, в Воскресение мертвых и в новую жизнь, и в грядущий мір (век)».

После того, [как они] так богато и всецело провозгласили истину, они обратились от сего к анафемам против Ария и тех, кто [впал] в заблуждение с ним, против тех, кто говорит: «Было время, когда Его не было» или «Он начал быть из ничего» или кто говорят, что Он из [иной] Ḳнōмы или иного существа, или тех, кто думает, что Сын Божий подвержен изменениям или перемене, сих кафолическая и апостольская Церковь анафематствует, еретиков, в своем упорстве смеющих прилагать природе Божества и Ḳнōме Божества и существу Слова свойства (*дīлайāтā*) и страдания природы Христова Человечества, вещи, которые иногда, по причине совершенного единства Человечества Христова с Его Божеством, относимы к Богу по домостроительству, но не по природе.

Исповедание веры составленное Мāр Йшōʻйāвом I

Мы веруем во единого вечного Бога, невместимого, [не имеющего] ни начала ни конца, Духа живого, сокровенного, недостижимого, природа, сила и власть Которого не имеют пределов или границ, знающего все прежде всего, Подателя премудрости, Единого Премудрого, Создателя и Господа всея твари, видимой и невидимой, Чьим повелением (*рэмзā*) вышний и нижний міры были установлены и устроены, Благодетеля, Управителя и правого Судию, премудрого Попечителя сего міра и грядущего, Подателя всякой милости, никогда не испытывающего нужды, не подверженного изменениям или упрекам, Бытие (*ʼИтйā*) без причины, Причину всего, из Которого — всё, Которым — всё, Которого — всё, к Которому — всё, Единое вневременное Божество, три безначальные Ḳнōмы, совершенные во

всем и ни в чем не имеющие недостатка, Единого Бога, познаваемого, исповедуемого и покланяемого в сих трех Ҳномах, Отца, Сына, и Святого Духа, различаемых и единых в неизреченной тайне, равных, несмесных, соединенных (ܢܟܝܦܝܢ *нкӣпӣн*), не смешивающихся, сходных, но различных, сходных в их равенстве природы, но различных раличением Ҳном, Единого Отца, кроме Которого нет иного Отца, вечно рождающего и нерожденного, Причину, не имеющую причины, <С. 194> Создателя всего, Устроителя всего, Единого Сына, кроме Которого нет иного Сына, вечно рожденного, но не рождающего, Причиненного (ܐܠܗܬܐ *ʾэллтӑнӑ*) от Причины (ܐܠܗܐ *ʾэллтӑ*), Причину всего со Отцом, без Кого ни единая вещь не начала быть, Единого Святого Духа, кроме Которого нет иного Духа, исходящего, но не рождающего и не рожденного, вечно исходящего от Отца, Причиненного (ܐܠܗܬܐ *ʾэллтӑнӑ*) от Причины (ܐܠܗܐ *ʾэллтӑ*), Причину всего со Отцом и Сыном, Который «все проницает, и глубины Божии» [1 Кор 2:10].

Единую природу, не воспроизводимую, три Ҳномы, не становящиеся четырьмя, полнота (ܫܘܡܠܝܐ *шумлӑйӑ*) [её существует] единственно (ܚܕܢܝܬ *ҳданӑ'ӣт*), и проявление — тройственно (ܬܠܝܬܝܬ *тлӣтӑ'ӣт*), вечно единая природа, в которой и с которой также вечны три Ҳномы, и с ней Сын вечно рожден, и с ней Дух вечно исходит, одновременно одна природа, одновременно Ҳномы, одновременно Отец, одновременно Сын, одновременно Святой Дух, один Бог, не три бога, да взвоет безумный Маркион, три Ҳномы, не одна ҳномӑ, да взвоет заблудший Савеллий и вместе с ним Павел Самосатский, отрицавший Существо (*ʾӣтӯтӑ*) Слова прежде [всех] век...

Сие есть христианство, которому Дух Святой учил через апостолов и через пророков об откровении Бога Слова и Его искуплении в теле и Его воплощении ради нас и ради нашего спасения и для обновления и восстановления всего творения.

От Своей великой любви, которой Он любил нас, Он изшел из лона Своего Отца, вольно и не изменившись, и пришел в мір, будучи в міре, как написано [Ин 1:10], Сокровенный открылся во плоти: «Слово стало плотию, и обитало с нами» [Ин 1:14]. Он стал, но не изменился, Он, «будучи образом Божиим, уничижил Себя и принял образ раба» [Флп 2:6–7], воспринял, но не добавил, ибо и в Его «становлении» и в Его «восприятии» Его существо оставалось без изменения и прибавления. Иисус Христос, Сын Божий, Бог Слово,

Свет от Света. Он сошел и воплотился и стал человеком по домостроительству, будучи превыше всякой перемены или изменения, Господь наш, Иисус Христос. Рожденный от Отца прежде всех век (міров) в Своем Божестве, в последние времена родился по плоти от Приснодевы Марии, Тот же, но не так же <С. 195>. «Слово стало плотию» — в нераздельном единстве (*хдайӯтā*) — «и обитало с нами». О глубина богатства веры! «Он стал», но не изменился, да взвоют евтихиане и аполлинариане, «Он воспринял», но не прибавил, да взвоют фотиниане и павлиане.

И снова скажу, пусть слушают хулители и раскольники и пусть воссоединятся с Церковью, да не будут как отребье, оторвавшееся от гармонии согласия, да не будут раздирать совершенное одеяние веры и крещения, сотканное с божественной искусностью действием Духа Господа. Воины, распявшие Его не посмели и не смогли разодрать одеяние Христово [Ин 19:23–24], так и ты не должен разрывать совершенное одеяние гармонии апостольской Церкви, но внимать истине веры и пребывать в церковных укрытиях для овец, вместе со всей Церковью, искупленной кровью великого Пастыря овец, Иисуса Христа Сына Божия, Бога [Который] превыше всего, рожденного в Своем Божестве от Отца без матери, вечно, [и] Тот же Самый, но не так же (ܗܘ ܒܗ ܗܘ ܠܐ ܐܚܪ ܗܘ ܒܐܢܬܘܬܗ)[331], в последние времена Он был рожден в Своем Человечестве от матери без отца, и страдал во плоти и был распят и умер и был погребен во дни Понтия Пилата и Он воскрес из мертвых спустя три дня.

Он страдал во плоти, Христос Сын Божий, Один и Тот же, но в природе Своего Божества Христос Сын Божий превыше страданий; бесстрастный и страждущий, Иисус Христос, Творец міров и воспринявший страдания, будучи богатым обнищал нас ради [2 Кор 8:9]. Бог Слово принимает оскорбление [и] страдания в храме тела Своего по домостроительству, в высшем нераздельном единстве (ܒܚܕ̈ܝܘܬܐ ܪܫ̈ܝܬܐ *ба-хдайӯтā рашӣтā*), не страдая, однако, в природе Своего Божества, как Сам Спаситель наш сказал: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» [Ин 2:19]. И поскольку иудеи в своем упорстве думали, что Он говорил о храме каменном, евангелист пояснил выражение Спасителя, говоря: «Он говорил о храме тела Своего» [Ин 2:21]. Господь наш Сам указывает на возвышен-

[331] Букв. «Тот же (м.р.), но не в Том же (ж.р.)», — Тот же, т. е. Иисус Христос Сын Божий, но не в Том же, т. е. не в Божестве (ܐܢܬܘܬܐ ж.р.).

ность[332] парсопического единства (*ҳдайӯтā парсōпāйтā*), несмесного соединения, когда Он говорит: «Никто не восходил на небо, как только Сшедший с небес» [Ин 3:13] — Сын Человеческий, сошедший с неба, Сын Человеческий сущий на небесах. Христос, сошедший с небес без всякого изменения в Его Божестве, пребывая бестелесным (ܕܠܐ ܡܬܓܫܫܡ *кад лā мгашшэм*), и в неограниченности Своего Божества на небесах, в Его человечестве восшел на небеса, не разрушив Своей видимой природы, согласно ангельскому указанию: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» [Деян 1:11]. Христос есть Единородный и Соединившийся (ܝܚܝܕܝܐ ܘܒܡܙܓܢܐ *йҳйдāйā ва-мҳаййдā*): Единородный по отношению к Отцу и Соединившийся и Нераздельный [в единстве], ибо Его Божество не умирает, не разрушается и не меняется, а Его Человечество не исчезло, не сокрылось и не поглотилось...

Собор Мāр Саврīшō' (596 г.)

Хотя не сохранилось никакого изложения веры, составленное этим собором вступление содержат некоторые положения имеющие отношение к христологии Церкви Востока.

[Мы исповедуем никейскую веру], которая точно и ясно учит нас исповеданию славной природы Святой Троицы, Отца, и Сына, и Святого Духа, открывающей и являющей нам славные тайны домостроительства Бога Слова, которые Он совершил и исполнил в конце времен в природе Своего Человечества.

Этой верой язычество, исповедующее множество богов, побеждено, и иудейство, не исповедующее троичность Ḳнōм, осуждено, и все виды ереси, отрицающей Божество или Человечество Спасителя нашего Иисуса Христа, приговорены и отвергнуты. Мы принимаем ее в точном смысле, [от] наших отцов, разъясненной славным среди православных блаженным Феодором Антиохийским, епископом города Мопсуестии, толкователем Божественных Писаний. С ней все православные повсюду соглашались и соглашаются, и ее

[332] Конъектура проф. Брока: ܡܬܬܡܗ вместо ܡܬܡܗ. BROCK, 1985, p. 137, n. 72.

держались все наши блаженные отцы, правящие нашим апостольским и патриаршим престолом.

Мы анафематствуем и чуждаемся всякого, кто отрицает природу Божества или природу Человечества Господа нашего Иисуса Христа, через внесение <С. 198> в единство Сына Божия какого-либо смешения, примешения, составности или смеси, или [прилагая] страдания или смерть, или иное [свойственное] человечеству, к Его славной природе Божества, или рассматривая как простого человека Господень храм Бога Слова, который неизреченным таинством и непостижимым единством Он соединил с Собою во чреве Пресвятой Девы в вечное, неразрушимое и нераздельное единство.

Мы также отвергаем всякого, кто вносит четверицу в Пресвятую Троицу, и всякого, кто называет Единого Христа Сына Божия двумя сынами или двумя христами, и всякого, кто не утверждает, что Сам Бог Слово исполнил (ܐܬܥܕܝ) страдания ради нашего спасения в теле Своего Человечества, будучи в нем и с ним и им во чреве и на Кресте и в страданиях и во веки нераздельно, тогда как славная природа Его Божества не участвовала ни в каких страданиях.

Но мы твердо верим, в согласии со словами и смыслом Писаний и преданиями наших святых отцов, во Единого Господа Иисуса Христа, Единородного Сына Божия, рожденного прежде основания міра, духовно в Своем Божестве, без матери, и в последние времена рожденного от Пресвятой Девы плотски (*бэсранā'īт*) без соития с мужем, силой Святого Духа. В Своем извечном Божестве и в Своем Человечестве [воспринятом] от Марии, Он есть Единый истинный Сын Божий, принявший в природе Своего Человечества ради нас страдание и смерть, и силой Своего Божества Он воздвиг тело Свое нетленно через три дня и Он дал обетование Воскресения из мертвых и вознесения в небеса и нового неразрушимого и пребывающего міра (века) во веки.

С этой истинной и апостольской верой мы согласны, и мы, и паства, вверенная нам, храним ее. И если кто-либо смеет раздирать или не принимает это хранилище истинной веры, мы отчуждаем его от всего сообщества христиан, отвергаем и изгоняем его до тех пор, пока он не примет исправления и не согласится с истинной верой Церкви.

Собор Мар Григора I (605 г.)

На этом соборе было поставлено, что «каждый из нас должен принимать все комментарии и писания Блаженного Феодора Толкователя». Вероучительное определение, однако, не содержит ничего специфически феодорианского. Говорится о «едином единстве (*хда хдайута*) Лица (*Парцопа*)». Термин *кнома* не упоминается.

Одно и то же (то есть с символами Никеи и Константинополя) наше мнение и вера во Святую Троицу и таинства домостроительства Господа нашего[, совершенного Им] в теле [Его], чему отцы наши учили нас и показали нам. [Эта вера] состоит для нас в исповедании одной божественной природы, вечного Бытия, Причины всего, Творца вся твари, не имеющего ни начала, ни конца, существующего вечно и нескончаемо, превыше всяких ограничений и пределов[, связанных со] страданиями, переменами и изменениями всякого рода. Ничто никогда не имело и никогда не будет иметь власти над Ним, Он управляет все и правит всем, ибо Он — Первый и Последний, предуказавший на наше обновление через пророков в Ветхом [Завете] и явивший его через апостолов в Новом посредством Своего возлюбленного Сына, Которого Он соделал наследником всего и в Котором Он сделал познаваемой троичность Своих Кном, безначальных и неизменных, Единое Божество, неприступное, единая вечная природа, познаваемая в трех Кномах, Отца, и Сына, и Святого Духа.

Он через Первенца от нас [1 Кор 15:23] совершил освобождение и обновление рода нашего, ибо «Образ Божий, принял образ раба», по слову апостола [Фил 2:6–7], и в Нем Он совершил и исполнил Свое превозносимое домостроительство нашего ради спасения: Образ Божий в образе <С. 201> раба, Единый Сын, Господь наш Иисус Христос, через Которого все начало быть, совершенный Бог и совершенный Человек — совершенный Бог в природе Своего Божества и совершенный Человек в природе Своего Человечества, две природы, Божества и Человечества, Божества с сохранением всего, что принадлежит ему, и Человечества с сохранением всего, что принадлежит ему, и они соединены в истинном единстве одного Лица Сына, Христа. И Божество усовершило Человечество в страдании,

как написано, в то время как страдания, перемена и изменения всякого рода не вошли в Божество.

Такова вера, с которой мы согласны и которой мы держимся. Все святые отцы согласны с ней, и мы также держимся ее в чистом согласии наших ума, согласуясь с ней и анафематствуя всех, кто уклоняется от нее куда-либо.

Послание католикоса Мар Гиваргиса Кафрского Мине, хорепископу Персии[333]

<...> Спаситель всего явился в последние времена нашего ради спасения, согласно предсказанию пророчеств. И кто мог бы совершить наше спасение если не Бог–Слово, Который был также нашим Творцом? Им наше спасение было совершено, ибо вполне соответственно Бог–Слово по воле Своего Отца, ради спасения нас, людей, и ради обновления всего творения, и чтобы обратить нас от заблуждения к познанию Своего Божества, вольно пришел, не покидая недра Отча, во чреве Пресвятой Девы Марии, происходящей от семени Давидова и Авраамова, согласно предсказанию пророчества, чудно образовал, превосходя силу естества, тело, в котором была разумная душа, и обитал в нем, соединив его с Собой единым единством (*ḫдā ḫдайӯтā*) Своего Сыновства. Ибо хотя в Своей воспринимаемости и невоспринимаемости Он был единосущен с нами телом и душой, однако в единстве с Богом–Словом, Его Восприявшим, Который соединил его с Собой, чтобы через него явить Свою сокровенность и в нем — величие силы Своего Божества ради нашего спасения и обновления всего, мы исповедуем и говорим, что Он — Один Сын в Своем Божестве и Своем Человечестве. Хотя Он две природы — Бог в природе и Ḳнōме и Человек в природе и ḳнōме — мы, однако, исповедуем и славим Одного Сына Божия, ныне и в Его пришествии снова и во веки. Когда мы говорим Христос–Помазанник (*Мшӣḫā*) — Человек, помазанный Божеством, и Бог, помазавший Человечество, согласно предсказанию пророчества блаженного Давида: «Посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» [Пс 45(44):8] — это не как помазанные благословенным елеем, ибо Человечество Христово было помазано Свя-

[333] Райт, 1902, С. 125–126.

тым Духом и силой, как это и написано [Лк 1:35], и хотя мы также исповедуем и верим, что Христос есть Бог, однако воистину, когда мы говорим «Бог», это не в коем случае не то же, что «Христос», так как Отец есть Бог, но не «Христос», и Святой Дух есть Бог, но не «Христос», и хотя мы видим и знаем Человека Христа, однако мы также верим и исповедуем, что Он есть Бог, ибо Слово Божие, восприняло Его Себе и соединило Его с Собой в нераздельном единстве и соделало Своим обиталищем навеки.

Епископское собрание в период вакантного престола католикоса (612 г.)

После смерти католикоса Мāр Грӣгōра I в 608 году персидский шах Хосров II воспротивился избранию епископами Церкви Востока его преемника, и до самой смерти шаха (в 628 г.) патриарший престол оставался вакантным. Церковное управление в это время осуществляли Мāр Баввай Раббā и Аввā, Архидиакон Селевкии. В 612 году, подстрекаемый своим врачом Гаврӣ'илом Шингарским, йаковитом по своей конфессиональной принадлежности, Хосров повелел организовать богословские состязания западных сирийцев и представителей Церкви Востока. Исповедание веры, представленное шаху епископами Церкви Востока, сохранилось в Сунхāдōсе. Как можно догадаться, позиция, занятая представителями Церкви Востока в этих условиях не могла не отличаться полемической жесткостью и была изложена в наиболее бескомпромиссных выражениях, свойственных антиохийской богословской традиции.

Отвергаемые положения, направленные против «сетей севирианского теопасхизма» следующие:

- против тех, кто исповедует одну природу и одну Ḳнōму во Христе;
- против тех, кто говорит, что Бог страдал во плоти и умер во плоти;
- против тех, кто спрашивает: «Пресвятая Дева родила Бога или человека?»;
- против тех, кто «лживо обвиняет нас в исповедании четверицы в Боге, вместо Троицы»;

- против тех, кто « обвиняет нас в исповедании двойственности сынов ».

Мы веруем в одну Божественную природу, существующую вечно, безначально, живую и животворящую, мощную, творящую всякие силы, премудрую, производящую всякую мудрость, простой дух, безграничный, непостижимый, несоставный и не частный, бестелесный, невидимый, неизменный, бесстрастный, бессмертный, и невозможно, чтобы она, ни в Себе Самом (*б-йāтэ̄*^{h}), ни в другом, ни с другим, была доступна какому-либо страданию или изменению, но она совершенна в своем существе (*'ītӯтэ̄*^{h}) и во всем, что принадлежит ей, и она не может принять какое-то прибавление или [подвергнуться] какому-то убавлению, ибо лишь она есть Сущий (*'Итйā*), Бог превыше всех, познаваемый и исповедуемый в трех святых Ḳнōмах, Отца, и Сына, и Святого Духа, природа с тремя Ḳнōмами существенно (*тлītāй ḳнōмэ̄ итйā 'īт*), Ḳнōмы же одной вечной природы (*ẋдāнāй кйāнā мтōмāйā*), между которыми нет никакого различия кроме отличительных особенностей (*дīлайāтā*) их Ḳнōм, Отцовства, Сыновства и Исхождения.

И потом, все, что исповедуется о природе в целом, так же, без всякого исключения, исповедуется о каждой Ḳнōме отдельно. Так, Отец бесстрастен и неизменен, также Сын и Дух исповедуются как существующие без страдания и изменения, вместе с Ним и подобно Ему. И точно так же, как Отец исповедуется безграничным и не частным, так же Сын и Дух исповедуются безграничными и несоставными.

Три Ḳнōмы, совершенные во всем, во Едином Божестве, в Единой никогда не ослабевающей Силе, Единое непревосходимое знание, Единая неуклонная воля, Единое непоколебимое владычество, ибо Он творит мір в Своей милости и ведет его Своим волевым повелением (*рэмзā*).

Дав вначале человеческому роду ведение Своего Божества в малой степени с почтением к мере величия ведения Его, и открываясь в посредствующие времена <С. 565> в различных видениях и различных образах святым, и наставив и дав мудрость людям ради возрастания их знания, посредством различных законов, и затем, в конце времен, как угодно было Его непостижимой премудрости, которую Он открыл и соделал известной разумным существам чудные тайны Своей славной троичности (*тлītāйӯтэ̄*^{h}), чтобы возвеличить

нашу природу и посеять в ней истинное семя воскресения из мертвых и новой нетленной жизни, которая не приемлет никакой перемены в вечности, в согласии со Своим извечным предведением и волей, итак, ради нас, людей, и нашего ради спасения, Сын Божий, Слово, не покидая Своего Родителя, «в мір пришел, в міре был, и мір чрез Него начал быть» [Ин 1:9–10].

И поскольку тварные природы не могли видеть славную природу Его Божества, Он чудесно образовал для Себя храм из природы дома (рода) Адамова, от Пресвятой Девы Марии, совершенного человека, усовершенного без соединения с мужем естественным порядком. И Он надел его и соединил его с Собой и в нем открылся міру, согласно ангельскому слову к Матери нашего Спасителя: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» [Лк 1:35]. О чудном соединении (*нэкпā*) и нераздельном единстве (*ẖдайӯтā д-лā пуршāнā*) от самого начала его образования, ибо человеческая природа была воспринята Богом–Словом, ее Воспринявшим, Он учил нас, чтобы с этого момента мы знали Одно Лицо Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, Рожденного прежде міров (веков), безначально, от Отца в природе Его Божества, и Рожденного наконец от Пресвятой Девы, дочери Давидовой, в природе Его Человечества, как Бог прежде обещал благословенному Давиду: «От плода чрева твоего посажу на престоле твоем» [Пс 131(132):11]. По прошествии же сих событий благословенный Павел объяснял это обетование, говоря иудеям о Давиде: «Из семени его Бог по обетованию воздвиг Иисуса Спасителя нашего» [Деян 13:23]. И также он писал к филиппийцам: «Размыслите в себе, что Иисус Христос, будучи образом Божиим (ܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ), принял образ раба» [Фил 2:6–7]. Кто же Тот, Которого он называет «образом Божиим», как не Христос в природе Своего Божества, и Кого он именует «образом раба», как не Христа в Его Человечестве? Об Одном он говорит: «Он воспринял», и о другом: «был воспринят». Невозможно[, значит,] смешивать свойства природ, ибо невозможно, чтобы «Тот, Кто воспринял» стал «тем, кто был воспринят», и чтобы «тот, кто был воспринят» стал «Воспринявшим». Ибо Бог–Слово обретается открывающимся в человеке, в которого Он облекся, а Его человеческая природа — видимой творению в достоинстве (ܦܓܡܐ *тэксā*) Его человечества, и в нераздельном единстве Единого Сына Божия, как мы наставлены и чего держимся. <С. 566> Но невозможно для Божества

превратиться в человечество, и невозможно, чтобы человечество превратилось в природу Божества, ибо не может быть, чтобы Сущий подпал под необходимость изменения или страдания, ибо если Божество изменилось, то это уже не откровение, но разрушение Божества. И также, если человечество оставило свою природу, то это уже не спасение, а уничтожение человечества.

Поэтому мы верим в сердцах наших и исповедуем нашими устами Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Чье Божество не исчезло, и Чье Человечество не похищено, но Кто есть совершенный Бог и совершенный Человек. Говоря о Христе как о совершенном Боге, мы не имеем ввиду Троицу, но Одну из Кнōм Троицы — Бога–Слово. И когда мы называем Христа совершенным Человеком, мы не имеем ввиду всех людей, но одну кнōму, особым образом воспринятую ради нашего спасения в единство со Словом.

Поэтому Господь наш Иисус Христос, вечно Рожденный от Отца в Своем Божестве, в последние времена нас ради родился от Пресвятой Девы в Своем Человечестве. Оставаясь, в Своем Божестве, без нужды, без страдания и без изменения, в Своем Человечестве, после Своего рождения, Он был также обрезан и возрастал, согласно свидетельству евангелиста Луки: «Иисус же возрастал в росте и мудрости и возрасте и в любви у Бога и людей» [Лк 2:52], и Он соблюдал Закон и был крещен в Иордане Иоанном, вслед за чем начал проповедовать Новый Завет, совершая чудеса силой Своего Божества — очищение прокаженных, отверзение [глаз] слепых, изгнание бесов, воскрешение умерших, и в то же время по Своей человеческой природе Он жаждал, испытывал голод, ел и пил, утомлялся и спал. В конце же всего, нас ради Он предал Себя [на распятие] и был распят, и страдал и умер, без того, чтобы Его Божество разлучилось с Ним или страдало, и тело Его было завернуто в плащаницу и положено в месте погребения, затем, спустя три дня, Он воскрес силой Божества Своего, как Он и сказал прежде иудеям: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» [Ин 2:19], что евангелист пояснил, говоря: «Он говорил о храме тела Своего» [Ин 2:21].

И после того, как Он воскрес, Он ходил по земле со Своими учениками сорок дней, показывая им руки и ноги Свои, говоря: «Осяжите Меня и узнайте, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» [Лк 24:39]. Так и словом, и делом Он мог уверить их в Своем Воскресении, и от уверенности в Воскресении Его Он может утвердить в нас надежду на наше воскресение.

И после сорока дней Он восшел на небеса на виду у Своих учеников, смотревших на Него, и облако взяло Его, и Он сокрылся от глаз их, согласно свидетельству Писания [Деян 1:9].

И мы исповедуем, что Он грядет с небес в силе и славе Своих ангелов и совершит Воскресение всего рода человеческого, суд и испытание <С. 567> всех разумных, как сказали ангелы апостолам при Его Вознесении: «Сей Иисус, взявшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» [Деян 1:11]. И сим они ясно учили нас также, что ḳнōмā Его Человечества была взята на небо, и не была разрушена или изменена (ܠܐ ܐܬܚܪܒ ܠܐ : ܠܥܠܡ ܠܥܠܡ ܗܘܬ ܕܟܝ ܠܐ ܐܫܬܢܝ ܠܗ ܒܠܫܢܐ ܕܐܬܬܚܙܝ ܒܡܫܝܚܐ ܕܐܬܬܚܙܝ ܒܡܘܠܕܬܐ), но была сохранена в нераздельном единстве с Его Божеством в превознесенной славе, в которой Он явится (ܠܡܚܕ ܠܡܫܝܚ) в Свое последнее явление с небес к посрамлению распявших [Его] и к радости и хвале верных Его. Ему, Отцу Его и Святому Духу слава и честь вовеки.

Католикос Мāр Ṭīмāтē'ōс I

Христологическое исповедание Мāр Ṭīмāтē'ōса (кат. 780–823) наиболее ясно изложены в XXXIII, XXXIV, XXXV из 59 сохранившихся посланий[334]. Основные элементы этого исповедания были объединены и с обширными выдержками систематически изложены Мартэном Жюжи (M. Jugie) в главе *De christologia Timothei I* его «Догматического богословия восточных христиан»[335]. В контексте изучения христологической позиции Мāр Ṭīмāтē'ōса немалый интерес также представляют его собеседования с халифом ал-Махдӣ[336].

Внимание уделенное в дискуссии с халифом Личности Иисуса Христа было весьма значительным. Собеседование на эту тему открылось традиционным полемическим вопросом халифа: «Как может такой ученый человек, как католикос, говоря о Боге, допускать, что Он сочетался с женой, чтобы иметь сына?». Мāр Ṭīмāтē'ōс в своем ответе проводит разли-

[334] BRAUN, 1901, 138–152; BRIQUEL CHATONNET & AL, 2000, 1–5.
[335] JUGIE, 1935, pp. 208–211.
[336] MINGANA, 1928, 137–298; PUTMAN, 1975.

чие между вечным рождением и рождением во времени. Халиф допускает, что имело место девственное зачатие, так как оно упоминается в Коране[337], но он не может принять, что и после рождения Иисуса Мария осталась Девой. Но ведь и Ева, образованная из Адама, — отвечал католикос, — не произвела в нем повреждений своим появлением. И деревья производят свои плоды, не неся сами никакого урона[338].

После разговора о рождении Христа темой беседы становится соотношение в Нем природ, в которой Мар Тимате'ос употребляет классический образ: «Христос облачился человечеством, воспринятым от Марии»[339]. Ал-Махди кажется естественным утверждать законченную двойственность во Христе, на что Мар Тимате'ос реагирует особым акцентом, сделанным на Его единстве. Соглашаясь, что во Христе две природы, он говорит: «Есть Один Сын и Христос, не двое. Он иначе рождается от Марии, и иначе от Бога Отца. Однако Сын и Христос — Один, хотя и имеет два рождения. Тот же Христос имеет Бога Своим Отцом, по природе, и Своим Богом: Отцом ибо Он есть Бог–Слово, Богом ибо Он рожден от Марии»[340]. Но если Христос изображался пророками как служитель Бога, — спрашивает халиф, — то как согласовать это с Его божественным достоинством?[341] В ответ Мар Тимате'ос апеллирует к недавним событиям из жизни любимого сына ал-Махди, Харуна, назначенного, несмотря на наличие старшего брата, наследником халифа. В 782 году он отличился в блестящей военной кампании проводимой халифатом в Анатолии против Византии. Отправляясь с этой миссией в поход, — говорит Мар Тимате'ос, — он ведь не перестал быть сыном халифа. Византийцы могли думать, что Харун, сражающийся с ними, — лишь один из воинов, так как они не знали, ни чей он сын, ни кто он по своему достоинству, но те, кто знал его, конечно, понимали, что он принц и сын царя. Так же и Христос, оставаясь Сыном Всевышнего, исполнял Свое земное служение в образе слуги. Образ, рисуемый пророками, находится, таким

---

[337] Коран, 3: 42 (47).
[338] MINGANA, 1928, p. 18
[339] MINGANA, 1928, p. 19
[340] MINGANA, 1928, p. 20 слл.
[341] MINGANA, 1928, p. 83

образом, в согласии и с миссией, исполненной Сыном Божиим, и с представлениями евреев, из среды которых были пророки. Более того, те же пророки говорили и об особых достоинствах Мессии, называя Его прекраснейшим из всех сынов человеческих [Пс 44:3], Князем мира [Ис 9:6]...[342] Божественное достоинство Христа утверждается многими местами из Писания[343].

Но не следует ли из этого, что Бог страдал в теле Христа и умер?[344] Ответ Мār Ṭīмāтē'ōса традиционен: это невозможно, хотя йаковиты и мелькиты и дерзают это утверждать[345]. Тело Сына Божия претерпело смерть, — говорит католикос, — отвергая зафиксированное в Коране представление о том, что вместо Мессии на Кресте был распят кто-то другой[346], но как Бог, Он, конечно, смерти не подвержен. В связи с крестными страданиями Христа, Мār Ṭīмāтē'ōс добавляет, что при соединении с человеческой природой Бог сообщил ей ту бесстрастность, которая уподобляла тварную природу ее Творцу[347].

Но если Бог един и Он воплотился, — рассуждает халиф, — значит ли это, что говоря о воплощении Сына, мы подразумеваем, что Отец и Святой Дух тоже воплотились? В своем ответе Мār Ṭīмāтē'ōс снова прибегает к аналогии. Если слово халифа «облачается» голосом, то значит ли это, что ту же происходит с его душой и духом? Слыша чей-нибудь голос, мы же не слышим одновременно его души или сознания, тогда как слово, выраженное голосом, неразрывно с ними связано по существу[348].

---

[342] MINGANA, 1928, p. 84

[343] MINGANA, 1928, p. 86 слл.

[344] MINGANA, 1928, p. 87

[345] MINGANA, 1928, p. 87 слл.

[346] MINGANA, 1928, p. 40 слл.; Это представление было, по-видимому, заимствовано Мухаммадом (Коран, 4:157(156–Крачковский)) у одной из христианских сект. ʿАлī ибн Мухаммад ибн ʿАбдаллāх ал-Фахрī в своем сектоведческом сочинении (ʿАлī ибн Мухаммад ибн ʿАбдаллāх ал-Фахрī, 1988, С. 40; ар. 41а) упоминает об «общине илйанийа» в Сирии и Йемене, отрицавшей реальность убиения и распятия Мессии, противопоставляя себя таким образом всем христианам, единодушным в признании их реальности.

[347] MINGANA, 1928, p. 88.

[348] MINGANA, 1928, p. 27.

К « христологическим » вопросам ал-Махдī примыкает и вопрос, касающийся Марии. Почему Иисус, способный даровать бессмертие[349], позволил умереть Своей Матери? В ответе католикоса просматривается традиционный взгляд на смерть как на необходимый этап в деле обновления естества. Мария, Мать Иисуса Христа, — говорит Мār Ṭīmātē'ōc, — через Которую открылось Царство Небесное, несомненно заслуживала быть восхищенной на небо, но сначала Ей для этого нужно было пройти через смерть[350].

Как и в дискуссии с халифом, в своем втором письме Мār Ṭīmātē'ōc в качестве основной предпосылки утверждает, что Бог в Своем существе не может быть воспринят ограниченной человеческой природой. Человечество не может вынести природы Божества ни полностью, ни отчасти[351].

В полном согласии с традицией своей Церкви Мār Ṭīmātē'ōc полагал, что божественная и человеческая природы во Христе соединились в единстве « благоволения ». Традиционно не принимая наименования Θεοτόκος и выражения « Бог умер », Мār Ṭīmātē'ōc, однако, излагал концепцию « общения свойств » в определениях, придающих ей предельную ясность. « Слово плоть бысть в силу единства, — писал он, — Иисус есть Бог по природе, в силу единства имена переносимы с природы на природу: Бог Человек, Человек Бог сый и рекомый » (*Caro Verbum fuit per unionem; Jesus Deus est secundum naturam; per unionem nomina transferuntur ad naturas: Deus homo, homo Deus fit et dicitur*)[352].

В наследии Мār Ṭīmātē'ōca различаются моменты пересмотра традиции с восполнением и даже оспариванием тех положений у своих предшественников, которые по мнению католикоса недостаточно ясно отражали веру Церкви. Так, например, он исключал присутствие в Иисусе естественной страстности, к признанию которой был склонен Феодор Мопсуестийский[353], или вопреки Бавваю считал, что уже от

---

[349] Коран, 3: 43 (49); 5: 110.

[350] MINGANA, 1928, p. 52 слл.

[351] BRAUN, p. 35, trad. p. 22.

[352] JUGIE, p. 211.

[353] lettre xxxiv, p. 176, trad. p. 120.

чрева Марии, до способности говорить, Иисус обладал свободной волей и сознанием, которые, как он признавал, в дальнейшем развивались[354]. Образ Христа как человека–слуги, употреблявшийся Несторием и Нарсаем, Мār Ṭīmātē'ōс уточняет. Он говорит, что природа человечества относится к кнōме, олицетворенной Лицом Сына, как общее к частному и добавляет, что наименование слуги относится к природе, но не к человеческой кнōме Христа. Из Писания можно видеть, говорит Мār Ṭīmātē'ōс, что о человеческой кнōме Христа говорится как об «образе раба», но не как о рабе[355].

Рассуждения Мār Ṭīmātē'ōса о душе, построенные в основном на принципах Аристотеля, имеют косвенное отношение к его христологии. Душа соединена с телом, животворит его и управляет им присущей ей разумностью. Человек есть единое целое, состоящее из тела и души, и, хотя душа бессмертна, если ее связь с телом разрывается, собственно человека не существует[356]. В контексте уподобления единства природ во Христе соединению души и тела, последнее замечание особенно существенно. Как и Мār Баввай, Мār Ṭīmātē'ōс считал, что душа творится Богом тогда, когда зародыш уже явно образовался, то есть на сороковой день после зачатия, и так же, как Мār Баввай утверждал, что соединение Слова с человечеством произошло в самый момент зачатия, когда Пресвятая Дева услышала слова Благовещения. В этот момент Бог Слово воспринял плоть, и в сороковой день соединился с возникшей в развивающемся теле душой.

Что касается воли и действия, здесь Мār Ṭīmātē'ōс выступает как защитник ставшего традиционным в Церкви Востока положения единства воли. Во Христе две природы, каждая с полнотой своих проявлений, но в плане воли в Нем одно действие, и в нем нет никакой двойственности. Если мысленно и можно различить воление, происходящее от каждой из природ, причем воля божественной доминирует и определяет, а человеческая ей подчиняется как инструмент му-

---

[354] lettre xxxiv, p. 201, trad. 137.

[355] lettres xxxiv–xxxvi, passim, p. 156–264, tr. p. 106–183.

[356] «В посмертном существовании душа бездеятельна, — вслед за Афраатом считал Тимофей, — ее разумные и познавательные способности дремлют». Lettres II, XIV, XXXVI, pp. 50–56, 112–114, 262, tr. pp. 32–35, 74 сл., 181.

зыканту, то однозначность исповедания одной воли у Мār Ṭīмātē'ōса столь же ясная как и традиционное для Церкви Востока исповедание одного Лица. Одно онтологическое Лицо во Христе подразумевает одну определяющую волю, которая воспринимается не как проявление природы, но как личностный выбор. После четкого различения в плане природном выразившемся в признании двух ḳnōм, что было продиктовано сотериологичеким принципом, в плане Лица и воли (*ṣывйānā*), также исходя из сотериологических предпосылок, акцент делается на единстве. Доминирование воли Слова в данном случае означает *всецелое* принятие ее со стороны человечества, то любовное «растворение» в спасающем действовании Бога, которое полностью противоположно «самостоятельности», избранной Адамом и ставшей причиной грехопадения. Признание двух воль равнозначно в таком случае разрушению единства во Христе. «Мы не разделяем Сына Божия на две воли и два действия, как делают некоторые нечестивцы», — говорит католикос[357]. Кроме того, единство по воле (*б-ṣывйānā*) для него означает, что Бог, принимает человеческое естество, не утрачивая никаких атрибутов Своего бытия, но соединяясь с ним в свободной любви.

Домостроительство спасения инициируется со стороны Бога и приводится в действие Его актом творческой любви. Христос пришел восстановить внутреннее единство вселенной и ее связь с Богом, вслед за Феодором утверждает католикос. Христос противопоставлен Адаму: своим послушанием Отцу и принятием образа слуги Он восстанавливает разрушенное непослушанием и превозношением[358].

Подытоживая особенности христологии своей Церкви, Мār Ṭīмātē'ōс заключает, что различия разных христианских исповеданий касаются лишь способа соединения Божества и Человечества во Христе. «Мы разделены друг с другом из-за определения [характера] единства Божества Христова и Его Человечества, — говорит он в своем послании к Māран-Зẋā, епископу Нисивинскому, — но не из-за [непризнания] Божества Господа нашего или Его Человечества, ибо мы все сход-

[357] LABOURT, *De Timotheo I*, 1904, p. 18; ср.: ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, III, 2, pp. 209.
[358] JUGIE, p. 222.

ным образом и единодушно мыслим, что Спаситель наш есть совершенный Бог и совершенный Человек. И не из-за самого единства между нами споры и столкновения, но из-за образа этого единства и его качества между нами споры и противостояния»[359].

Мар Элийа Бар Шинайа, митрополит Нисивинский

Основное богословское произведение Элийи Бар Шинайи «Книга доказательства истинности веры» была издана на немецком языке Л. Хорстом по единственной арабской рукописи, хранящейся в Ватикане.

Известна «Апология христианства» Элийи Бар Шинайи, представляющая собой запись шести собеседований с везиром Абу-л-Касимом ал-Хусайном ибн ʿАли ал-Магриби, происходивших в 417 году хиджры, то есть 1026 РХ. Этот везир, тяжело заболев во время одного из своих путешествий, был вылечен монахом Церкви Востока, вследствие чего заинтересовался христианством. Евсевий Ренодо цитирует фрагменты этого произведения[360], но путает его автора с Илией Иерусалимским.

Заметим также, что «Церковные решения» Элийи Нисивинского, относящиеся к области канонического права, были резюмированы в каноническом своде Мар ʿАвдишоʿ Нисивинского. Его краткая сирийская грамматика была издана Ричардом Готтхейлем[361], а его арабско-сирийский словарь, названный им «Книгой переводчика», был опубликован Полем де Лагардом[362].

Элийа Бар Шинайа — наиболее значительный писатель Церкви Востока XI века. Его сочинения представляют собой исследования по каноническому праву, грамматике, истории и богословию. Его «Хронография» содержит основные

[359] Briquel Chatonnet & al, 2000, p. 7.

[360] Renaudot, *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. III, col. 42–43.

[361] Gottheil, R., *A treatise on Syriac Grammar by Mar Elias of Sobba*. — Berlin, 1887.

[362] de Lagarde, P., *Præternissorum libri duo*. — Göttingen, 1879.

даты его жизни. Родился Элīйā Бар Шинāйā 11 февраля 975 г., был рукоположен в священники 15 сентября 994 г. 15 февраля 1002 г. посвящен в епископа Бēт Нухадры, епархии, лежащей к востоку от Тигра, между Газартой и Урмией. 26 декабря 1008 г. Элīйā стал митрополитом Нисивинским[363]. Дата его кончины спорна — 7 мая 1049 г.[364] или около 1056 г.[365]

Рубеж X и XI веков — время, по выражению А. Меца, «мусульманского Ренессанса», когда халифат как империя входит в полосу распада и перехода реальной власти к тюркам, а в ислам врываются самые разные, перерождающие его, движения и веяния. Деятельность западных сирийцев и мелькитов на этом фоне приобретает дополнительную активность, что не может не сказаться на обострении полемики между этими конфессиями и Церковью Востока. В трудах Мāр Элīйи отчетливо заметна та напряженность, с которой он говорит о моментах разногласий между Церковью Востока и ее богословскими оппонентами.

Основное богословское произведение Элīйи Бар Шинāйи «Книга доказательства истинности веры» разделено на четыре части. Первая посвящена Троице (против мусульман) и Христу (против иудеев). Вторая часть — опровержение взглядов йаковитов и мелькитов, третья и четвертая представляют собой апологию «восточных», то есть доктрины Церкви Востока. Вторая часть содержит в себе краткую историю соборов[366], в которой автор уделяет особое внимание Эфесскому собору, указывая на его нелегитимность. Несторий, — утверждает он, — не желал там появляться до прибытия епископов, находящихся в пути, что было логичным. Собор, открывшийся без участия восточных епископов, не мог претендовать на выражение мнения всей Церкви.

Полемически заострен у Мāр Элīйи и вопрос приложимости наименования Θεοτόκος к Марии. Так, если Мāр Баввай считал возможным употребление наименования *Йалдāт Алāхā* по отношению к Пресвятой Деве, приводя при этом

[363] Delaporte, 1910, pp. I–II.
[364] Horst, 1886, p. XXIV.
[365] Delaporte, 1910, pp. I–II.
[366] Horst, 1886, pp. 24–40.

соответствующие пояснения, то Мӑр Элӣйӑ считает этот термин йаковитским и полагает, что безрассудное его употребление является «корнем всех бед и кириллова нечестия»[367]. Тот факт, что в наименовании Марии *Йалдӑт Алӑхӑ* содержится, по мнению Мӑр Элӣйи, христологическая некорректность, не означает, что отказом от него умаляется почитание Пресвятой Девы. Она есть Родившая Господа нашего. В своих рассуждениях, посвященных Эфесскому собору, Элӣйӑ не забывает указать на то, что и Несторий отвергал наименование Θεοτόκος только в смысле «мать Божественной природы».

Многочисленными цитатами из Писания Мӑр Элӣйӑ старается показать, что родился и умер не Бог, но Христос — Бог воплотившийся[368]. Для него важны даже мелкие детали. В частности, он упрекает своих противников в том, что те заменили чтение ὅπως χωρὶς (отдельно) θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου 9-го стиха 2 главы послания к Евреям на ὅπως χάριτι (по благодати) θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου. Нужно заметить, что чтение, принятое в Церкви Востока, было известно уже Оригену и Иерониму[369]. «Книга доказательства истинности веры» была рассмотрена Ассемани в его *De Scriptoribus Syris Nestorianis*[370].

Нельзя сказать, что в полемических рассуждениях Мӑр Элӣйи содержится что-то новое и существенное для понимания христологической позиции его Церкви. Приведенных примеров достаточно, чтобы видеть, что в полемическом духе, присущем той эпохе он заостряет даже те положения, которые были готовы признать другие представители этой традиции до и после него. В частности, это касается термина Θεοτόκος, который с соответствующими уточнениями принимал Мӑр Бавваи и Мӑр Элӣйӑ VIII, писавший: «Называем Марию Родившей Бога (*Йалдӑт Алӑхӑ* — Θεοτόκος), Иже есть от Бога, без смешения природ и изменения свойств совершенных природ». Употребление его в контексте греко–романской традиции в конце концов было признано Церковью Востока вполне приемлемым.

---

[367] HORST, 1886, pp. 56 слл.

[368] HORST, 1886, pp. 64–69.

[369] HORST, 1886, pp. XVII, 46, 66.

[370] ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, pp. 303–306.

Мāр ʿАвдīшōʿ Бар Брīхā, митрополит Нисивинский и Армянский

Мāр ʿАвдīшōʿ (митр. 1290, † 1318) — один из последних писателей Церкви Востока, использовавших при составлении своих произведений классический сирийский язык. В своем «Раю Эдемском», сборнике духовных поэм, написанном в 1290 году, он, по примеру арабских стихотворцев, использовал единую рифму. В 1312 году Мāр ʿАвдīшōʿ, с целью сделать «Жемчужину» доступной бóльшему кругу читателей, создал ее арабскую версию. Успех, который имело это произведение, побудил католикоса–патриарха Мāр Йавалāху III обратиться к Мāр ʿАвдīшōʿ с просьбой составить богословский свод «для использования, наставления учеников и размышлений, а также ради пользы и поучения всем друзьям Христовым». Эта книга, получившая название «Жемчужина, книга об истине(нности) христианства», была вкратце пересказана Ассемани[371], а затем практически полностью переведена на латинский язык и в 1838 году издана кардиналом Анджело Маи[372]. В 1965 году она была переведена на английский язык католикосом-патриархом Церкви Востока Мāр ʾЙшай Шимм‘ӯном XXIII и, с написанным им предисловием и приложениями, издана в Эрнакуламе (Керала, Индия)[373].

Этот чрезвычайно важный для истории богословия Церкви Востока труд распадается на пять частей. *Первая*: О Боге, Его существовании, единстве, вечности, трансцендентности, троичности. *Вторая*: О творении, рассматривающая творение міра, человека, Закон и Божественные суды, пророчества о Христе. *Третья*: О Воплощении. *Четвертая*: О таинствах и *пятая*: о церковной жизни и делах благочестия (праздники и воскресенья, пятницы, посты, молитвы и милостыня).

Чтобы направить человечество на путь истины, — пишет католикос, — пророков было уже недостаточно. Нужно было, чтобы Бог пришел Сам, но поскольку Бог по природе

---

[371] ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, pp. 352–360.

[372] MAI, 1838, t. X, pp. 317–366.

[373] O'DISHOO, [1965].

Своей невидим, Он воспринял человека для Своего пребывания и соделал его Своим храмом и Своим обиталищем. Он соединил Своему Божеству вечным и нераздельным единством того, чья природа была смертной, Он дал ему участие в Своем Господстве, власти и владычестве. Через соединение (*нқīпӯтā*) Божественная природа просветила природу человеческую, как солнечный свет пронизывает чистейшую жемчужину, та́к, что человеческая природа стала такой, как природа ее просвещавшая, и что (Бог) стал видимым в лучах сияния воспринятой Им природы, но без того, чтобы страстная природа привнесла какое-либо изменение в природу Творца.

В момент Архангельского благовестия Пресвятой Деве, Бог нераздельно соединился с образованным Им без мужа во чреве Девы.

На Эфесском соборе все были согласны с тем, что Христос есть совершенный Бог и совершенный Человек, и вопрос состоял только в том, каким образом осуществилось соединение Его природ и какими словами это единство должно описываться. Кирилл говорил, что мы должны именовать Деву Матерью Божией и отвергал всякого, кто после соединения различал во Христе Божество и Человечество. Несторий же призывал не называть Ее ни «Матерью человека», чтобы не уподобиться Павлу Самосатскому и Фотину, для которых Христос — человек, как один из пророков, ни «Матерью Бога», чтобы не уподобиться Симону и Менандру, отрицавшим, что Бог принял тело и говорившим, что человечество Христово не было реальным, но лишь видимым, но называть Ее «Матерью Христовой», именем, которое использовали пророки и апостолы и которым обозначается единство природ. <...> Раздоры продолжались до восшествия на императорский престол Маркиана, друга Христова, который по благоразумию своему созвал в Халкидоне большой собор из 632 епископов <...> Этот собор подтвердил исповедание двух природ во Христе и признал различие свойств каждой из них в виде исповедания двух воль и отверг всякого, кто говорит о смешении природ. Поскольку в греческом языке исчезло различие между *қнōмой* (~ *ипостасью*) и *парсōпой* (~ *просопон*) — лицом, на этом соборе была исповедана одна Қнōмā (Ипостась) во Хри-

сте. Несогласные с определением Собора по приказу императора должны были быть смещены, откуда и произошло разделение на три основные конфессии. Первые, исповедующие во Христе Одну Ḳнōму (Ипостась) и Одну Природу — йаковиты, называемые так по имени Йакова Барадея (ﺑﺮﺍﺩﻌﻲ), сыгравшего решающую роль в распространении этой доктрины среди сирийцев и армян; другие, исповедующие во Христе две природы и Одну Ḳнōму (Ипостась) — мелькиты, «царские», называемые так потому, что их исповедание было провозглашено императором и поддерживалось его властью. К ним принадлежат «ромеи», именуемые также «франками», включающие в себя все «северные» народы. Эти две конфессии используют наименование «Богородица», йаковиты также добавляют к трисвятому «распныйся за ны». Третья конфессия, утверждающая, что во Христе две природы и две ḳнōмы — те, кого именуют «несторианами». В действительности их следует называть «восточными» (то есть верными Церкви Востока), поскольку Несторий не был их патриархом и даже не знал их языка, но только, когда они узнали, что он учит о двух природах и двух ḳнōмах Единого Христа, Сына Божия, они отказались его анафематствовать, так как таковым же было их исповедание. Несторий последовал за ними, а не они за ним».

Книга Мāр ʿАвдīшōʿ не привносит новых положений в уже разработанную христологическую концепцию Церкви Востока. Она является скорее катехизисом, где в мирном тоне излагаются ставшие традиционными для его Церкви моменты богословия, сакраментологии и церковной практики.

Церковь Востока и Рим. Свидетельства взаимодействия.

История взаимодействия после взаимного удаления Церкви Востока и Церкви Рима берет начало с посольства первых миссионеров в Азию, уже в XIII в. Документы, свидетельствующие о таком взаимодействии с точки зрения доктринальной интересны тем, что в них представлены основные христологические положения, изложенные представителями

Церкви Востока с искренней надеждой на их правильное понимание. Они косвенно свидетельствуют и об убежденности последних в том, что разделение двух Церквей продиктовано причинами скорее историческими и политическими, нежели вероучительными. При обнаружении же воли к единству, полагали они, найти в их исповедании изъяны невозможно.

Мāр Йōḥаннāн Сулāḳā

Каждый раз, когда представители восточно-сирийской традиции приезжали в Рим, они представляли свое традиционное исповедание веры в терминах и формулировках Мāр Баввая, ставших официальным выражением вероучения Церкви Востока. Так было и во время поездки Мāр Йōḥанны Сулāḳи в 1552 году — мало кто мог сказать, что в этом можно увидеть не правую веру. Те, кто желал же видеть в них «несториан» подозревали, что они скрывают свою ересь под неуловимыми интерпретациями. Изложение веры Йōḥанны Сулāḳи, однако, предельно ясно: «Как Божественное Существо едино и состоит из трех Ḳнōм, так в Лице (Парṣōпā) Слова две природы (кйāнē) и единое Сыновство. После единения две природы пребывают поэтому как две ḳнōмы, нераздельно ныне и во веки. Природы пребывают без смешения, так же ḳнōмы без повреждения, и разумный поймет, что Он есть Господь и Человек. <...> «Христос» означает именно два образа, которые Он соединил в [совершенное] единство <...> И эти два образа, соединившиеся в Господе нашем, имеют единую силу, единую волю, единое Господство, единую власть. Вот почему я исповедую и верю, что Христос есть Бог, ставший человеком и Человек, ставший Богом. Я исповедую, что Ḳнōмā Слова приняла [самую] основу нашего рода, в которой Оно совершило домостроительство вселенского спасения и обновления»[374].

Это исповедание веры не было, однако, воспринято римскими богословами как достаточное, и они потребовали, чтобы Мāр Йōханнāн одновременно подписал и другое. Мож-

[374] Vosté, 1931, pp. 210–211; фр. пер.: Habbi, 1966, p.218. Ср.: Vosté, 1930.

но ли продолжать считать его недостаточным в свете вышеизложенных объяснений и уточнений?.. Легко заметить, что образы и выражения в исповеданиях поздних представителей Церкви Востока вполне традиционны. В этой связи достаточно интересно отметить, что исповедание веры посланное католикосом Мāр Элīйей VII папе Григорию XIII в конце XVI века практически совпадает с изложением веры, сделанном епископской конференцией 612 г.[375]

Особенно интересны поэтому попытки найти новые образы и способы выражения, предпринимаемые в связи с переговорами о восстановлении единства с римским престолом. Так, когда в 1616 г. был собран собор в Диярбакре в исповедании, адресованном папе Павлу V с целью восстановления общения с Римом, его участники в своем исповедании, которое по их мнению не отличалось от исповедания Церкви Рима, писали: «Признаем одно Лицо Слова во Христе; подобно тому, как дерево, которое прививается ко внешнему от своей природы дереву, и оказывается, что сущность этого вышеназванного дерева определяет обе природы». (*Assentimur sententiæ Ecclesiæ Romæ ut fateamur unam personam Verbi in Christo; tanquam arbor quæ inseritur in arbore extranea a natura sua, et manifestum est, quod subsistentia illius prædictæ arboris determinat ambas naturas*)[376]. Реакция папы Павла V сводилась к утверждению невозможности принятия того, что каждая составляющих в данном примере сохраняет свою *subsistentia*: «*hoc pacto in pessimum damnatissimumque dogma Nestorii et Theodori recideretur*»[377]. Традиционное возражение сторонника халкидонского отождествления «лица» и «ипостаси».

Была внесена Мāр Элīйей VIII в это исповедание и вполне корректная формула, относящаяся к почитанию Пресвятой Девы. «Называем Марию Родившей Бога, Иже есть от Бога, без смешения природ и изменения свойств совершенных природ» (*Et vocamus Mariam Genitricem Dei qui est ex Deo, sine confusione naturarum et sine mutatione proprietatum perfectarum*

[375] Giamil, 1902, pp. 496 слл., текст p. 502: *Deum perfectum dum Chrustum vocamus...*

[376] Giamil, 1902, p. 144.

[377] Giamil, 1902, p. 161.

naturarum)[378]. Эта формула может быть сопоставлена со столь же корректным исповеданием, изложенным Мār Ишō'йāвом Нисивинским в 1247 году и адресованном папе Иннокентию IV.

Выражение «Родившей Бога, Иже есть от Бога», несомненно, опирается на Никейский Символ веры и, по-видимому, имело целью показать в чем состоит трудность принятия термина *Йалдāт Алāхā* без дополнительных уточнений. В случае неосторожного употребления этого наименования неизбежно следовало бы заключение, что воплотилось не Слово Божие, но Пресвятая Троица! Да и само утверждение «родила Бога» резало слух, ибо невольно сопоставленное с исповеданием «рождения Сына от Отца» мифологизировало саму фигуру Марии.

Заслуживает упоминания реакция выдающегося исследователя христианского Востока Ришара Симона на результаты богословских собеседований начала XVII века. В 1711 г. он в своей *«Критической истории догм восточных христиан»* писал, что посольство в 1610 г. католикоса–патриарха Элййи VII к папе Павлу V-му «показывает с очевидностью, что сегодняшнее несторианство есть ересь лишь по имени, и что их осудили лишь потому, что совершенно не слушали. <...> Любой обнаружит, что сегодняшнее несторианство есть ересь лишь воображаемая (n'est qu'une hérésie imaginaire), и что вся эта сложность понимания заключается лишь в двусмысленностях... Греки всегда были великими спорщиками, поэтому, как мы видим, большинство первых ересей возникло среди них, и чаще всего их споры касались лишь метафизики и чистых двусмысленностей, откуда они по своему обычаю выводили следствия, доходя, наконец, до оскорблений, из-за чего возникала непримиримость»[379]. Ренодо возражал Симону, указывая на то, что сами представители восточно–сирийской Церкви признают, что их исповедание отличается от принятого в Римской Церкви[380]. Возражение пригодное лишь для средневекового сознания!

---

[378] GIAMIL, 1902, p. 143.

[379] SIMON, 1711, pp. 89, 93, 95.

[380] RENAUDOT, *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. III, col. 40–55, 1204.

Наиболее значительное продвижение во взаимопонимании между двумя Церквами было достигнуто совсем недавно, в 1994 г., о чем свидетельствовало появление «Общей Христологической Декларации», подписанной после обстоятельных богословских совещаний и собеседований предстоятелями обеих Церквей. Но прежде, чем представить здесь этот документ, необходимо уделить внимание еще одному, предшествовавшему его появлению, набору свидетельств, оказавшему особенно заметное влияние на представление западной христианской научной общественности о христологическом исповедании Церкви Востока.

Опыт Англиканской Миссии

Англиканская миссия началась в 1842 г. с посланием архиепископом Кентерберийским и епископом Лондона доктора Джорджа Перси Бэджера (G. Percy Badger) к ассирийскому католикосу в Кудшаныс, чтобы оказать ему помощь в деле образования[381]. В 1881 г. миссия обустроилась в Хаккяри. В 1886 г. прибывают новые миссионеры Артур Джон Маклин и Уильям Генри Браун (Arthur John Maclean & William Henry Browne), которые были приняты епископом Урмии и Мар Шимʿуном Рӯвēлом в Хаккяри. Браун поселился в Кудшанысе, где оставался вплоть до своей смерти в 1910 г.[382] Был открыт ряд школ, а также колледж для священников и диаконов. Главным же успехом англиканской миссии было действительное открытие Церкви Востока, чрезвычайно значимое для всего западного міра. Англикане сумели преодолеть ставшие общепринятыми в среде западных богословов предубеждения относительно Ассирийской Церкви и пренебрежительное отношение к ее наследию.

Представителям этой миссии постепенно удалось понять и продемонстрировать западному міру внутреннюю корректность и ценность восточно-сирийской традиции. Джордж Перси Бэджер (1815–1888), Артур Джон Маклин (1858–1943),

[381] Riley, 1891.
[382] Maclean-Browne, 1892.

Уильям Эйнгер Уигрэм (1873–1953) согласно свидетельствовали о совершенной несостоятельности обвинения Церкви Востока в ереси «несторианства»[383]. Опыт, приобретенный ими в процессе исследований в данной области, скоро убедил Маклина и Брауна в том, что вера ассирийцев та же, что и вера кафолической Церкви. Этот вывод был представлен Маклином в статье, опубликованной в «Гардиане», в которой он описывал свои собеседования с митрополитом Мāр 'Йсхаком Ханāнишō' (1884–1918). По пути в Кудшаныс, где находилась резиденция католикоса–патриарха Церкви Востока, в июле 1887 года Маклин и Браун посетили его в его деревне Мāр Йшӯ и использовали этот случай для того, чтобы обсудить проблему христологии Церкви Востока в целом. В этой статье Маклин писал:

«Так, например, они [богословы Церкви Востока] в своем употреблении не различали абстрактные и конкретные понятия — например, «Бог» и «Божество». Это, я думаю, лежит в основании их неприятия таких выражений как «Бог умер» (ср. Деян 20:28), «Бог Слово родился» (ср. Ин 1:14), «Матерь Бога», отвергая которые они оказываются в опасности создания двух христов, человека, который умер и Бога, Который не умирал. Мы, конечно, объясняем, что посредством этих выражений, имеющих достаточные основания в Писании, Церковь стремится сохранить истину [утверждения], что есть только Один Христос. Не на некоего человека родившегося от Пресвятой Девы снизошло Божество, но Бог Сын, пребывавший в вечности с Отцом, принял на Себя безличностную человеческую природу *и стал не двумя, но Одним Христом, Совершенным Богом и совершенным Человеком.* Таким образом, выражение «Бог родился» означает «Христос был Богом, когда Он родился». Выражение «Бог умер» означает, что «Иисус был Богом, когда Он умер». Выражение «Матерь Бога», приложимое к Пресвятой Деве означает не какую-то честь [воздаваемую] ей, но что Родившийся от Нее был Богом так же как и Человеком от Благовещения и вовеки. Во все это сирийцы несомненно верят и утверждают это самым настойчивым образом. Они решительно отвергают представление о двух сынах, одном — Боге и другом — человеке. И я думаю, они едины с нами в этом. Но упомя-

[383] BADGER, 1852; MACLEAN–BROWNE, 1892; WIGRAM, 1908, 1920; COAKLEY, 1992, 1995.

нутые выше выражения производят у них совершенно другое представление. Они создают представление, что *Божество* родилось, *Божество* умерло и т. д. или что Пресвятая Мария была Матерью *Божества*, что, конечно, является в высшей степени опасным заблуждением, которое мы решительно отвергаем. Это неразличение между абстрактным «Божеством» и конкретным «Богом» происходит от нефилософской природы их языка и находится, я думаю, в основании всей проблемы.

Затем возникает еще одна трудность со словом «Личность». У них нет точного слова обозначающего это понятие. У них есть три слова: кйана (природа), кнома и парсопа (ни одно из двух последних не означает собственно «Личность»). Как и все христиане, они говорят, что Христос имеет две кйанэ (природы), но они также говорят, что Он — две кномы в одной Парсопе, и чтó под этим имеется ввиду они, по-видимому, не в состоянии объяснить. Они обычно говорят о трех Кномах в Божестве — Отце, Сыне и Святом Духе, но иногда говорят «три Парсопы», хотя это считается не совсем точным. «Парсопа», по-видимому, означает «ощутимое наощупь и видимое (what one may touch and see)», но в использовании этого слова они не последовательны. Для того же, чтобы выразить понятие «Личность» у них, кажется, нет точного слова.

Что касается их представлений о западном богословии (к которому они относят и греческое), они считают, что, приняв его терминологию, они примут евтихианство. В сирийском языке выражение «Бог умер» несомненно предполагает то же, что и выражение «Божество умерло», то есть они вынуждены [таким образом] принять евтихианскую доктрину одной природы во Христе, неизбежным следствием чего будет то, что Христос не Бог и не Человек, но нечто среднее между ними. Более ученые среди них говорят, что они прекрасно понимают, чтó имеется ввиду под указанными выше выражениями и что они также охраняют [свое исповедание] от заблуждения, касающегося двух сынов, но они боятся, что если эти символические выражения будут ими приняты, их народ впадет в заблуждение противоположное тому, что мы называем несторианством, то есть евтихианство.

Я старался показать, что есть масса причин полагать, что так называемые несториане Востока (я не имею ввиду самого Нестория и его константинопольских последователей) в действительности вовсе не являются несторианами. Они используют неправославный

язык и почитают Нестория как святого, но я считаю, что вера их правильна. И те из них, которые хоть немного разбираются в этом предмете, охотно соглашаются, что проблема между ними и нами состоит лишь в словах.

Конечно, они весьма неправы в своем отвержении Эфесского собора, то есть в своем превозношении над остальным христианством, но тому находится немало оправданий. Они не понимали [соборных] постановлений, и во всяком случае, их подвергли чрезвычайно суровому наказанию за их отделение. И я уверен, что такие люди как [Джон] Нил употребляли бы по отношению к ним намного болеее мягкие определения (как это было в случае с армянами), если бы они приехали и пожили среди них и изучили их писания. Отношение же к ним, например, Римо–Католической Церкви, которая, не дрогнув, презрительно отстраняет их как учителей ложной доктрины, на мой взгляд в высшей степени удручающее »[384].

Ответное письмо Мāр Шимм‘ōна было составлено на классическом сирийском языке с использованием традиционных образов и выражений.

« Некоторое время назад, брат, вы задавали нам два вопроса, о том принимаем ли мы символ веры Мар Атанасиуса и касающийся Мат Марйам, Родившей Христа Господа нашего. Ответим мы Вам на эти вопросы следующим образом. Мы верим и исповедуем, что Господь наш Иисус Христос Сын Божий есть Бог и Человек, Бог того же существа, что и Его Отец, [Сын] Рожденный прежде всех век, и человек того же существа, что Его Мать, Рожденный в міре, совершенный Бог и совершенный Человек, с разумной душой и телом в их единстве, равный Отцу по Божеству, но меньший Отца по человечеству. Будучи Богом и Человеком, Он не есть два, но Один Христос, [Единый] не через изменение Божества в плоть, но через восприятие человечества Богом, Один совершенно, не через смешение существа, но в единстве Лица (Парсопа). Так же как разумная душа и тело — один человек, Бог и Человек — Один Христос во веки.

Теперь о Пресвятой Мат Марйам: мы исповедуем, что Она есть Родившая Иисуса Христа Господа нашего и Бога нашего, Того, с Которым с момента образования человечества (*барнаша*) Господа

[384] *Guardian* 23 Nov. 1887, p. 1776. Цит. по: COAKLEY, 1992, pp. 135–136.

нашего соединился Бог Слово, Второе Лицо Пресвятой Троицы, и стал Один Христос, Один Сын, в Одном Лице (Парсопа) во веки веков.

И эту веру, после [соответствующего] исследования, мы находим подобной вере нашей Восточной Халдейской Церкви и единой с ней, и в ней нет ничего противного учению наших отцов и вере нашей Церкви. И, следовательно, мы принимаем и подтверждаем ее, ибо мы тоже веруем и исповедуем согласно православному учению переданному нам отцами нашими, святыми Учителями, и поэтому мы почитаем их и совершаем их память»[385].

Браун в своем длинном письме от 4 июля 1897 года писал: «Потеря Сирийской Церкви и ее характерных черт была бы действительной и серьезной утратой для полноты и совершенства всей Церкви Христовой». Он считал даже, что если в богословском языке этой Церкви выражение «две ḳnōmы» имеет явно православный смысл, то принятие этой Церковью выражения «Одна Ḳnōmā» по образцу православного в конфессиональном смысле вероучения означало бы отказ от истины. Также и именование Θεοτόκος, переданное как ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ *Йалдāт Алāхā*, помещенное в контекст восточно-сирийской мысли и воспринимаемое без дополнительных оговорок, он считал «совершенно неправославным»[386].

Общая христологическая декларация

В октябре 1976 г. на соборе, собравшемся в Олтонском аббатстве в Хэмпшире новым католикосом-патриархом Церкви Востока был избран Мāр Дынḫā IV Ḫананйā, бывший с 1962 г. епископом Тегерана[387]. Период его правления с 1976 г. отмечен стремлением к согласию и, по выражению профессора Джеймса Ф. Коукли, «процессом *aggiornamento*»[388]. Архиерейские соборы стали регулярными[389]. В 1984 г. Мāр Дынḫā нанес первый визит папе, и с 1990 г. за-

[385] Цит. по: COAKLEY, 1992, pp. 298–299.
[386] Цит. по: COAKLEY, 1992, p. 222.
[387] DUPUY, B., *Ibid.*
[388] COAKLEY, J. F., *The Church of the East since 1914*, p 196.
[389] В 1978 г. — в Багдаде, в 1984 — в Чикаго, в 1990 — в Багдаде, в 1994 — в Сиднее, в 1997, 1999 и 2001 — в Чикаго.

метно сближение с Халдейской Церковью во главе с Мāр Рофā'ӘлемБйдāвйдом[390]. Консультативным центром Pro Oriente были организованы богословские собеседования. 11 ноября 1994 г., в Соборе св. Петра в Риме, Мāр Дынхой IV и Иоанном–Павлом II была подписана Общая христологическая декларация (оригинальный текст был составлен на сирийском языке). Богословские собеседования по ключевым вопросам продолжаются[391].

Данная Декларация является важнейшим документом для изучения христологии Церкви Востока по меньшей мере по двум причинам. Первая из них — это неизменное свидетельство о древней традиции Месопотамской Школы богословия, воспринятое без предубеждений и подозрительности. Вторая — это пример выражения христологической позиции Церкви Востока (равно как и в данном случае Римской Церкви) на языке традиционных образов и терминов, но без использования неизбежно порождающих формальные несоответствия выражений.

Как преемники и хранители веры, воспринятой от апостолов и сформулированной нашими общими отцами в Никейском символе веры, мы исповедуем Единого Господа Иисуса Христа (ܒܪܝܐ ܕܐܠܗܐ ܒܥܦܪ ܐܒܐ), Единородного (ܝܚܝܕܝܐ) Сына Божия, вечно рожденного от Отца, по исполнении времен сшедшего с небес и ставшего Человеком нашего ради спасения. Слово Божие, Вторая Ḳнōмā Пресвятой Троицы, воплотилось (ܐܬܒܣܪ) силой Святого Духа, восприняв от Пресвятой Девы Марии тело, оживотворенное душой, с которым Оно нераздельно соединилось (ܐܬܚܕ ܥܡܗ) с момента зачатия.

Посему Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог и истинный Человек, совершенный в Своем Божестве и совершенный в Своем Человечестве, единосущный Отцу и единосущный нам во всем, кроме греха. Его Божество и Его Человечество соединены в Одном Лице (ܐܝܟܢܘܡ ܚܕ ܕܒܘܬܐ ܘܐܢܫܘܬܐ), неслиянно и неизменно, нераздельно и неразлучно. В Нем различия природ Божества и Человечества сохраняются со всеми их свойствами, качествами и действиями.

---

[390] См.: *Joint Patriarchal Statement.* // Nabu Quarterly, Vol. 3, Issue 1, 1997, pp. 16–17.

[391] См.: The Messenger ( ), Issue Number 11, March 31, 1995, pp. 45–43;

Божество и Человечество отнюдь не составляют «одного и другого» (ܒܝܬ ܡܢ ܠܐܝܟܢܐ), но соединены в Лице Единородного Сына Божия и Господа Иисуса Христа, единственного объекта (ܣܓܘܕܐ) поклонения.

Посему Христос не есть «обычный человек» (ܠܐ ܒܢܝ ܐܢܫܐ), избранный Богом для пребывания в нем и вдохновления его, как праведников и пророков. Но Сам Бог Слово, рожденный от Своего Отца прежде всех веков (міров), безначальный по Своему Божеству, в последние времена родился от Матери без отца по Своему Человечеству. Человечество, рожденное Пресвятой Девой Марией, всегда было [Человечеством] Самого Сына Божия. Поэтому Ассирийская Церковь Востока молится Деве Марии как «Матери Христа Бога и Спасителя нашего». И исходя из той же веры, католическая традиция обращается к Деве Марии как «Матери Бога» (ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ) и «Матери Христа». Мы оба признаем правомерность и верность этих выражений одной и той же веры и мы оба уважаем предпочтение каждой Церкви в ее литургической жизни и благочестии.

Сия есть единая (ܒܫܘܝܐ) вера в Тайну Христову (ܪܙܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܥܒܕܢܐ), исповедуемая нами. Столкновения прошлого привели к анафемам [некоторым] лицам и формулам. Дух Божий позволяет нам сегодня лучше понять, что те разделения произошли во многом благодаря недоразумениям.

Каковыми бы ни были наши христологические расхождения, мы сегодня ощущаем себя объединенными в одной и той же вере в Сына Божия, ставшего Человеком чтобы мы стали чадами Божиими по благодати. Отныне мы желаем вместе свидетельствовать об этой вере в Того, Кто есть Путь, Истина и Жизнь, провозглашая ее соответствующим образом нашим современникам чтобы мір уверовал в Евангелие спасения. <...>

Декларацию сопровождают несколько увесистых томов с протоколами богословских консультаций, в процессе которых многие спорные моменты были подвергнуты тщательному изучению, но сам текст — яркий пример взаимопонимания и воли к единству, не подразумевающему нивелирования присущих каждой из церковных традиций формул и выражений или компромисса в области веры, но принимающему за образец взаимодействия древнюю многополюсную картину церковного устройства, когда признание различных форм ортодоксии было общепринятым.

Литургические свидетельства

В завершение приведенного обзора основных памятников развития христологии Церкви Востока, хотелось бы привести несколько литургических свидетельств — текстов, прошедших через века и подтверждающих вероучительную корректность исповедания этой Церкви согласием ее молитвенных выражений с общепринятыми молитвенными формулами Церкви Византии.

Вооружи нас, Господи и Боже наш (ܡܪܝ ܐܠܗܢ), крепким и непобедимым оружием, молитвами Преблагословенной Твоей Матери, и сотвори нам часть и участие с Ней в Небесном Твоем Чертоге[392].

Богатый в милостях и преисполненный сострадания, молим Тебя <...> По природе Своей Благой и Податель всякого блага <...> На небесах прославляемый и на земле покланяемый <...> Рождением Своим возрадовавший землю и возвеселивший Небеса <...> Бессмертный по естеству и обитающий в свете ликования <...> молим Тебя[393].

Водою и Духом освятились мы, Телом и Кровью Твоими получили жизнь, Блаже, образовавший нас из праха, водою и Духом обновил Ты наш образ, водою и Духом Ты заново образовал нас, славно обновление Твое и великолепно Твое пришествие[394].

Вечный и бесконечный Сыне (ܒܪܐ ܕܠܐ ܣܘܦ ܗܘ ܕܐܝܬ), от Отца рожденный и Ему единосущный (ܕܡܢ ܐܝܬ), давший нам Тело Свое, злодеями на Голгофе закланное, всех животворящее, умер Ты как [того] желал и ожил как хотел, и Тело и Кровь Свои дал Церкви Своей. Аллилуйа![395]

---

[392] Ҳудрā, С. 22 (ܚܕ).

[393] Кāрōзӯтā (ܟܪܘܙܘܬܐ) // Ктāвā д-тургāмē, С. 83–84 (84–85).

[394] Ҳудрā, т. I, С. 656 (ܬܨܠ).

[395] Ҳудрā, т. II, С. 570 (ܫܟܐ).

Слава Тебе, Иисусе, Царь наш и Победитель, Сияние от Отца вечно происходящее, безначально рожденный, превыше [всех] времен и существований (ܠܥܠܡ ܡܢ ܟܠ ܙܒܢܐ ܘܟܠ ܥܬܝܐ), на Тебя лишь наши надежды и чаяния, Творче (ܒܪܝܐ)[396].

Воспоем славу и примем Тело Сына Божия и Его животворящую Кровь и освятимся в Нем[397].

Приидите, возрадуемся о славных таинствах Тела и Крови Сына Божия[398].

Приидите, примем Тело и Кровь Перворожденного Божества (ܦܓܪܐ ܘܕܡܐ ܕܒܟܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ) <...> Приидите, примем Тело Сына, Посланного свыше[399].

В дополнение к текстам, свидетельствующим о совершенной тождественности восприятия Евхаристии двумя упомянутыми Церквами, необходимо также привести ряд примеров трепетного почитания Церковью Востока Пресвятой Девы, воспетой великим гимнотворцем этой Церкви Мāр Апрēмом (Ефремом Сирином).

Дух̣рāнā д-Мāт Марйāм[400]

Вторая пятница после Рождества[401]

Взошла нам от Марии, Родившей Христа, Надежда всего міра. Сначала ясли приняли Его, а сейчас Ему танцуют херувимы и серафимы. От груди питался Он и вот, Он дает жизнь всему міру. Пастухи радуются и дары предлагают волхвы. Ангелы же беспрестанно возносят гласы, глаголя: слава в вышних Богу, и на земле мир, и благая надежда (ܣܒܪܐ ܛܒܬܐ) в людях.

---

[396] Х̣удрā, С. 13 (ܒ).

[397] Х̣удрā, т. I, С. 740 (ܨܡ).

[398] Х̣удрā, т. I, С. 778 (ܨܥ).

[399] Х̣удрā, т. II, С. 194 (ܩܟ).

[400] Х̣удрā, т. I, С. 585–615 (ܫܠܕ - ܫܟܕ).

[401] Если между Рождеством и Крещением одна пятница, то Дух̣рāнā совершается в эту пятницу.

Мария, Дева Святая, Мать Иисуса Спасителя нашего, моли и проси милостей у Младенца, восшедшего от чрева Твоего, да отнимет от нас по благости Своей время трудностей исполненное и да насадит мир и спокойствие. Молитвами Твоими сохрани Церковь и чад ее от лукавого. И в славный День, когда откроется величие Его, да причтемся с Тобой и возвеселимся в светлом Чертоге (ܒܟܢܦܐ ܕܢܗܘܪܐ)[402].

Все роды ублажают, народ и народы вместе (ܟܠ ܡܕܡ ܘܥܡܡܐ ܒܚܕܘ), Деву, Дщерь Авраамову, Марию, Матерь благословенную, ибо исполнились обетования и родила Она Сына Божия (ܕܝܠܕܬ ܠܒܪܗ ܕܐܠܗܐ). Ясли и пелены служили Рождению Его. Звезда и волхвы вместе с пастухами принесли Ему поклонение[403].

❖

[402] Ḫudrā, т. I, С. 585 (ܣܥܦ).
[403] Ḫudrā, т. I, С. 590 (ܣܨ).

Заключительный очерк христологии Церкви Востока

Триадологическое учение

Всякая христология в своем развитии отталкивается от триадологии. Триадология Церкви Востока совершенно корректна. Исповедание трех Ḳnōm [~ Ипостасей] (в приложении к Троице в традиции Церкви Востока не принято говорить о трех «Лицах» — Parṣōpē) в единстве Божественного существа фигурирует в традиции этой Церкви как основное положение в христианском вероучении, и это исповедание объединяет ее с мелькитами и йаковитами. По этой причине католикос Mār Ṯīmāṯē'ōs I признавал крещение, совершенное в других конфессиях, если они принимают Никео–Константинопольский символ веры[404]. Его рассуждения на этот счет носят заметно мирный характер: «разделения между кириллианами, халкидонитами и несторианами, — пишет он, — не повреждают самых основ веры, а именно исповедания совершенного Божества и совершенного Человечества Христа. У всех трех Церквей основания строения хороши, только у халкидонитов и йаковитов разрушена кровля, тогда как у нас она пребывает в добром состоянии»[405]. У представителей богословской традиции Церкви Востока, так же как и у Феодора Мопсуестийского, мы находим явно выраженную концепцию περιχωρήσις *перихорисис*, привлекшию внимание греческих авторов несколько позже. Так, во втором догматическом послании католикоса Mār Аввы I говорится: «Троица существует извечно,

[404] Epist., I, trad. p. 9 et sq.
[405] Epist., XXVI.

Она сотворила все видимое и невидимое. Она [существует] безначально, неизменно, нераздельно в трех Ḳнōмах — Отца, Сына, и Святого Духа. Посему Господь наш говорит, что в Нем познается вечная Троица. Вот, Он говорит о Себе: «Разрушьте храм сей» [Ин 2:19, 21], то есть Человечество, в которое Он облекся. Он также сказал: «Отец Мой, пребывающий во Мне, Он творит дела» [Ин 14:10], и Он также свидетельствовал, что Святой Дух был в Нем, говоря: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня» [Лк 4:16]».

Христология

В целом христологию Церкви Востока можно охарактеризовать как строго дифизитскую. «Мы сохраняем правое исповедание двух природ во Христе, то есть Его Божества и Его Человечества. И мы сохраняем <С. 98> характеристики природ (*дīлайāтā*), благодаря которым мы избавляемся от смешения и нарушения [целостности] (*булбāлā в-дуввāдā*), перемены и изменения (*в-шугнāйā в-шуḫлāпā*)»[406]. Не имеет смысла вновь приводить многочисленные цитаты из соборных постановлений или писаний выдающихся представителей богословской традиции этой Церкви. Традиционные положения везде будут представлены как исповедание Христа совершенным Богом и совершенным Человеком, Словом Божием Единосущным Отцу и совершенным Человеком единосущным всем нам, имеющим плоть и кровь рода Адамова и Авраамова, имеющим разумную душу, подобную нашим, подобным нам во всем, кроме греха. Идея адопционистского восприятия «человека», нашедшая своего выразителя, в частности, в лице Павла Самосатского, Церковью Востока всегда энергично и явно анафематствовалась: «Анафема тому, кто Истинный Храм Слова Божия воспринимает как простого человека»[407]. Человеческая природа Христа обычно именуется или просто «человечеством» (*ʾнашӯтā*), или «человеком» (*бар ʾнāшā*),

[406] Собор Мāр Йōсепа (554 г.)

[407] Собор Мāр Саврӣшōʿ (596), *Synodicon Orientale*, p. 194, trad. 453; p. 198, trad. 458.

причем различия между этими определениями — абстрактным и конкретным — не проводится. Так, Мāр Баввай Раббā, наряду с обозначениями совершенно абстрактными, часто использует выражение «Человек Господа нашего Иисуса Христа». Такого рода выражения до V века имели достаточно широкое хождение и в грекоязычных богословских кругах, и на латинском Западе[408].

Образ соединения природ

Как совершенно справедливо отмечал в своем послании католикос Мāр Ṭīмāтē'ōс I, разногласия между христианскими конфессиями касаются не столько природ, сколько «способа их соединения»[409]. В результате продолжительной полемики, стало принятым считать, что Церковь относится к той части спектра христологических исповеданий, в котором единство двух природ во Христе наименее выражено. Такое представление, однако, может возникнуть лишь в результате чисто внешнего сопоставления принятых в Церкви Востока христологических формул с теми, которые были выработаны в Александрии и находящихся под ее влиянием Западной Сирии и Византии. *Внутренняя* же логика христологии Церкви Востока демонстрирует, что единство двух природ во Христе ею исповедуется со всей ясностью. «Мы исповедуем, — говорится в вероопределении собора Мāр Йōсепа (554 г.), — единое истинное и неизреченное единство (*ḫдайӯтā*) в Едином Истинном Сыне Единого Бога, Отца Истины. Тот же кто думает или говорит о двух христах или двух сынах или кто по той или иной причине, по тому или иному умыслу поднимает вопрос о четверице, такового мы анафематствовали и анафематствуем»[410]. Еще более ясно это единство было выражено в изложении веры, составленном в 585 г. католикосом Мāр Йшōʿйāвом: «Иисус Христос Сын Божий, Бог [Который] превыше всего, рожденный в Своем Божестве от Отца без матери,

[408] TISSERANT, [1931], DTC, t. XI/1, col. 293–294.

[409] *Epist.*, I, trad. p. 5.

[410] *Synodicon Orientale*, p. 98, tr. p. 355.

вечно, [и] Тот же Самый, но не так же (ܗܘ ܕܗܘ ܠܐ ܐܠܐ .ܟܝ ܟܝ ܗܘ ܕܗܘ)[411], в последние времена Он был рожден в Своем Человечестве от матери без отца, и страдал во плоти и был распят и умер и был погребен во дни Понтия Пилата и Он воскрес из мертвых спустя три дня. Он страдал во плоти, Христос Сын Божий, Один и Тот же, но в природе Своего Божества Христос Сын Божий превыше страданий; бесстрастный и страждущий, Иисус Христос, Творец міров и воспринявший страдания»[412]. Можно бесконечно умножать цитаты такого рода. Учители Церкви Востока так же как и соборы однозначно отвергают нелепое обвинение в исповедании «двух сынов»[413]. Как видно из приведенных цитат, они отстаивали исповедание двойного рождения: от Отца в вечности, и от Матери во времени. Представление вполне традиционное, составляющее одно из положений халкидонского вероопределения. Расхождение с халкидонской формулой (и соответственно с определениями конфессий явно александрийской ориентации) выражалось в неприятии Церковью Востока «ипостасного единства». Понятие «ипостаси» (ܩܢܘܡܐ *ḳnōmā*), однако, в истории доктрин Церкви Востока совсем не то же, что понимается под термином ὑπόστασις в халкидонском вероопределении, отождествившем ὑπόστασις с πρόσωπον, и особенно отличается от разработанного в концепции «воипостазирования» Леонтия Византийского понимания. Наиболее ясно различие в содержании понятий *ḳnōmā* и ὑπόστασις видно в подробных христологических дискурсах Мār Баввая Раббā, в частности в его трактате «Против тех, кто говорит, что так же как душа и тело — одна ḳнōмā, так же Бог Слово и воспринятое Им человечество — одна ḳнōмā»[414]. Совершенно очевидно, что как Мār Баввае́м, так и другими представителями богословской мысли Церкви Востока эпохи христологических поисков, термин *ḳnōmā*, переводимый в грекоязычных кругах антиохийского направления как ὑπόστασις, означал конкретизированную

---

[411] Букв. «Тот же (м.р.), но не в Том же (ж.р.)», — Тот же, т. е. Иисус Христос Сын Божий, но не в Том же, т. е. не в Божестве (ܐܠܗܘܬܐ ж.р.).

[412] *Synodicon Orientale*, p. 195, tr. p. 454–455.

[413] См. напр.: собор Мār Йōсепа (*Synodicon Orientale*, p. 98), *Liber de Unione*, p. 74.

[414] *Liber de Unione*, pp. 235–248.

природу, противопоставленную природе абстрактной, понимаемой как не реальное, но лишь мыслимое понятие. Принять поэтому формулу «ипостасное единство» для представителя Церкви Востока означало допустить смешение природ в некую новую синтетическую природу и впасть в заблуждение монофизитства. Хуже всего было то, что такое допущение входило в противоречие с фундаментальным сотериологическим принципом соединения истинного Бога и истинного человека, истинность и совершенство которых мыслились как конкретность природы, и разрушало таким образом всю картину Божественного домостроительства спасения. Уже не Бог и уже не человек, — говорили богословы Церкви Востока, — действовали бы в этой синтетической «ипостаси».

Христологическая формула Церкви Востока «две природы с их кнōмами в Одном Лице» вырабатывалась в контексте той же логики, которая сложилась в период триадологических споров. Понятийный «сдвиг», характерный греко-романскому богословию при переходе от триадологической к христологической проблематике отсутствует. Наиболее ясно это видно из того, что в христологических положениях авторы традиции Церкви Востока продолжают противопоставлять себя Арию.

В противоположность обозначению единства природ во Христе как «ипостасное», представители богословской традиции Церкви Востока полагали центром единства Лицо — ܦܪܨܘܦܐ *Парцōпā*. Этот греческий по своему происхождению термин, с момента введения в богословский контекст претерпел заметное развитие. Заимствованный в сирийский «феноменологический» богословский язык термин *парцōпа* ассоциировался не столько с контекстом его употребления греческими авторами, сколько с его библейским употреблением. *Парцōпā* обозначала всецелую совокупность свойств и качеств, отличающее одну индивидуальность от другой, придающую ей уникальность[415].

---

[415] В отличие от *кнōмы*, *парцōпā* может уверенно быть переведена как «личность». В русском языке качественный суффикс «-ность» показывает, что это понятие совмещает в себе набор характеристик и бытийственный центр.

Известно, что различное понимание различными церковными общностями, вовлеченными в полемику, ключевых понятий οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον было одним из наиболее сложных моментов в христологических столкновениях пятого и шестого столетий. Еще больше эта ситуация усложнялась, когда полемика переходила с греческого языка на сирийский. Во-первых, термины, выбранные в качестве эквивалентных в сирийском языке, имели набор значений, отличающийся от греческих аналогов. Так, например, коннотации понятий кйā̄нā̄ и ḳнōмā̄ совсем не совпадают с теми, которые сопровождают греческие термины φύσις и ὑπόστασις, понимание терминов ܨܒܝܢܐ *ṣывйā̄нā̄* и θέλημα отличается не в меньшей степени. Во-вторых, со второй половины пятого по седьмой век значения ключевых богословских понятий приобрели значительные уточнения и оттенки, которые развивались прежде всего в западно–сирийской традиции[416]. Богословы же Церкви Востока, жившие за пределами Римской Империи, отнюдь не всегда были в курсе изменений, происходивших в понятийном аппарате богословских кругов восточных областей соседней империи и продолжали придерживаться употребления принятого в их собственной среде.

Касаясь же термина *ṣывйā̄нā̄* « воля », необходимо сказать, что характерной особенностью христологии Церкви Востока является особый акцент, полагаемый на *вольном* соединении Божества и Человечества во Христе. Мы видели, что Феодор Мопсуестийский разрабатывал концепцию единства, в которой уделялось особое место воле, как решающему фактору в деле восстановления человечества. Благодаря его влиянию на развитие богословия Церкви Востока внимание уделяемое воле не ослаблялось. Однако, нужно заметить, что само представление о месте воли в Воплощении Сына Божия, органичное и целостное в контексте арамейской системы понятий, распадается на две составляющие при попытке рассмотреть его с позиций « западного » богословия. То, что соединение природ было вольным означает как для Феодора, так и для Мā̄р Нарсая и Мā̄р Баввая, что воспринятие человечества было совершенно свободным актом любви со стороны Бога–Слова. Именно коннотации любви и радости содержатся в

[416] Brock, 1983, pp. 1–14.

понятии *ṣывйānā*, переводимом обычно как «воля» и «благоволение». Такое же понимание мы находим и у Мāр Ṭīмāтē'ōса I. К этой концепции вплотную примыкает другая, рассматривающая «действия» или «воли» соединившихся во Христе природ. Если греко–романскому богословию, во многом благодаря влиянию Аристотеля, свойственно воспринимать волю или действие как свойство природы и, исходя из двойственности природ, делать вывод о двойственности воль во Христе, то в традиции восточно–сирийской богословской мысли воля и действие — прежде всего проявление личности, тогда как некое отвлеченное «воление» или «действование» природы проявляется в ḳнōме. Поэтому традиционной христологической формулой Церкви Востока стало исповедание «Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного Бога и совершенного Человека в единстве, две природы, две ḳнōмы, в Одном Лице, одном господстве и *одной воле*»[417]. В поэтических образах Мāр Нарсая прослеживается развитие этой формулы. Воля (*ṣывйānā*) Сына Божия — есть любовное благоволение к свободно воспринимаемому Им человечеству. Если Феодор мучительно искал баланса в греческих понятиях чтобы примирить двойственность природ и уникальность действующего Субъекта, то нефилософскому языку гимнотворца Нарсая не свойственны эти колебания. Если и можно говорить об отвлеченно мыслимой «воле» человеческой природы, то несомненно, что в единстве Сына Божия — одна воля та́к же, как в Нем Одна Личность. «Два ставшие в единстве Единой Любовью и единой волей, Единородное Слово Отчее и подобие раба, принятое Им» — пишет он[418]. Таковы определения Школы, богословие которой развивалось по канонам библейской, а не философской мысли[419].

---

[417] ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, III, 2, p. 948.

[418] ABRAMOWSKI, GOODMAN, 1972, I, p. 129 (сир.), II, p. 74 (англ.); тж NARSAI, 1970, Hom. 56, I, p. 594; // BROCK, (АФИНОГЕНОВ, МУРАВЬЕВ), 1996, С. 170–171; Вестник Древней Истории, 2, 1995, С. 47.

[419] Библейское богословие сирийцев и диалектическое «умозрение» Аристотеля, которого изучали врачи, практически не пересекались. Устав одной из Школ даже специально оговаривает необходимость такого отделения «священного» от «мирского». «Философию» заменяла гимнография с обилием в ней замечательных поэтических образов.

Пространные богословские трактаты Мār Баввая способствовали окончательному закреплению христологической формулы Церкви Востока, после чего она оставалась практически неизменной. До конца VI века описание единства Бога и человека во Христе выражалось как «две природы, одно Лицо», с меньшей определенностью у ранних авторов — Афраата и Ефрема — и с большей в эпоху христологических споров. Так собор Мār Ҳазкӣ'эля (576 г.) провозглашает: «Христос во плоти, признаваемый и исповедуемый в двух природах, Бог и Человек, Один Сын»[420]. Еще более определенное исповедание мы находим в актах собора Мār Ӣшōʿйāва I (585 г.): «Сия есть неповрежденная вера <...> Ею Лицо Христово и природы Его Божества и Его Человечества полностью провозглашены»[421]. В конце VI века детальная разработка христологических понятий Мār Бавваем, в которой понятия *парṣōпā* и *ḳнōмā* отчетливо различались[422], а понятия *кӣāнā* и *ḳнōмā* сближались, способствовала появлению формулы «две природы (*кӣāнē*) с их ḳнōмами в Одном Лице (*Парṣōпā*)». У Мār Баввая было также акцентировано онтологическое свойство Личности Сына — Его вечное Сыновство, сообщенное Его человеческому существу.

Окончательно разработанная Мār Бавваем формула закрепляется в постановлении епископского собрания 612 г.: «Мы верим в сердцах наших и исповедуем нашими устами Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Чье Божество не исчезло, и Чье Человечество не похищено, но Кто есть совершенный Бог и совершенный Человек. Говоря о Христе как о совершенном Боге, мы не имеем ввиду Троицу, но Одну из Ḳнōм Троицы — Бога–Слово. И когда мы называем Христа совершенным Человеком, мы не имеем ввиду всех людей, но одну ḳнōму, особым образом воспринятую ради нашего спасения в единство со Словом»[423]. Иными словами, если понятием *кӣāнā* обозначается Божественная природа Христа, единая со Отцом и Духом и Его человеческая природа, единая со все-

[420] *Synodicon Orientale*, p.113, trad. p. 372.

[421] *Synodicon Orientale*, p. 136, trad. p. 397.

[422] См. его трактат «О различии между ḳнōмой и парṣōпой и том как парṣōпā воспринята тогда как ḳнōмā не воспринята», ch. XVII, trad. p. 129.

[423] *Synodicon Orientale*, p. 566, trad. p. 583.

ми людьми, то понятием *ḳnōmā* обозначается то, что воплотился Бог–Слово и стал ***одним из нас***. Понятием *Parṣōpā* обозначается Единый и уникальный действующий Субъект — воплотившийся и вочеловечившийся Сын Божий — то, что мы называем Личностью.

Сотериологически обусловленное подчеркнутое различение соединившихся во Христе природ, предполагало настороженное отношение представителей богословской традиции Церкви Востока к разработанной за ее пределами концепции взаимоотнесения характеристик, так называемого «общения свойств» — communicatio idiomatum. Особенно болезненно воспринимались попытки отнесения к Богу–Слову таких определений, которые могли быть поняты как подразумевающие в Нем существенные изменения, страстность, смертность. Поэтому богословы Церкви Востока уверенно сближали такие представления с утверждениями Ария, отвергавшего Божество Христа и утверждавшего Его происхождение из «не сущих». «Тех, кто думает, что Сын Божий подвержен изменениям или перемене, — писали участники собора 585 года, — сих кафолическая и апостольская Церковь анафематствует, еретиков, в своем упорстве смеющих прилагать природе Божества и Ḳnōme Божества и существу Слова свойства (*dīlayātā*) и страдания природы Христова Человечества, вещи, которые иногда, по причине совершенного единства Человечества Христова с Его Божеством, относимы к Богу по домостроительству, но не по природе»[424]. Таким образом, сопротивление было направлено не против концепции communicatio idiomatum как таковой, но против неправомерного расширения ее приложения. «Те, кто *просто* (курсив мой — *Н.С.*) говорят, что Бог родился от Марии, или что Бог рос, или что Бог ел, или что Бог пил, или что Бог спал, или что Бог голодал или жаждал, или что Бог страдал, или что Бог был распят и умер, удалились от православия, от истинной веры, от исповедания подобающего Богу! — говорится в постановлении собора Мār Гīваргīса 680 года, — <...> Но все то, что по домостроительству Бог–Слово совершил в Своем становлении человеком, может быть отнесено ко Христу и к Сыну»[425]. Итак, мы видим,

[424] *Synodicon Orientale*, p. 136, trad. p. 398.

[425] *Synodicon Orientale*, p. 241, trad. p. 508–509.

что определения, касающиеся и Божества и человечества, могут быть отнесены к Тому, Кто их объединяет в Себе — ко Христу. «Так, например, — поясняет это представление известный исследователь сирийской письменности Фредерик МакЛеод, — мое сознание может пребывать в мечтах и моя нога может быть сломанной. Я не могу сказать в этом случае, что мое сознание сломано, а моя нога мечтает. Я могу, однако, сказать, что я мечтаю и я ощущаю боль сломанной ноги, ибо я — единое целое»[426]. Отнесение же определений, касающиеся и Божества и человечества к Сыну возможно в силу того, что Лицо Сына было усвоено человеческой природе и объединило Собой Божество и человечество.

После определения христологической позиции Церкви Востока и изложения принятой христологической формулы, уместно отметить какова была динамика развития этой формулы. Как было указано выше, у самого раннего автора этой традиции — Мāр Афраата — понятие *кйāн*, обычно переводимое как «природа» чрезвычайно ёмкое и динамичное. Необходимо при этом отметить, что сирийскому языку эпохи Афраата не свойственны абстрактные понятия, и в противоположность греческому φύσις, *кйāнā* у Афраата это не столько отвлеченная совокупность свойств, сколько конкретная данность, явленность. Переводчик писаний Афраата вынужден выбирать для перевода этого понятия каждый раз соответствующий аналог. Показателен в этом смысле пример И. Ортиса де Урбины, переводившего *кйāн* Афраата как *nature*, *property*, *state*, *mode of being and life*, *sphere of nature* и даже *action*. Тот факт, что Мāр Афраат, с его доникейским языком, мог сказать о Слове: «две природы были Его и Его Отца»[427] говорит об отсутствии у него различения уровней бытия, свойственного более поздней эпохе.

Мāр Апрēм Сурйāйā, преп. Ефрем Сирин (306–373) — младший современник Афраата. Их существенно различает, однако, то, что Ефрем — представитель уже посленикейского богословия. В его языке уже чувствуется различение *кйāны* и *кнōмы*, но Ефрем — не участник христологических споров. В христологическом применении эти понятия у него взаимоза-

[426] McLeod, 2000.

[427] Доказательство VI, 10, О монахах.

меняемы, *кйāнā* у него служит для обозначения и каждой из природ, соединившихся во Христе, и принципа их единства во Христе.

Развитие сложившейся вокруг Мāр Апрēма Эдесской школы тем временем продолжалось и эллинистическое влияние, шедшее через приграничную Эдессу, стало все больше ощущаться в богословских кругах Востока. Грекоязычная христианская мысль воспринималась там с почтением, и представители грекоязычной Антиохийской школы — Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский — воспринимались как фигуры, идеально подходящие для осуществления синтеза арамейского Востока и эллинского Запада христианского міра. Всецело проникнутые семитским строем мысли, они выражали ее на языке христианской империи, благодаря чему древнейшие образы и выражения, вошедшие в библейский поэтизм месопотамских гимнотворцев становились известными всей «экумене». На Востоке стали делать переводы писаний Феодора, законченность и стройность которых побудила сделать их эталоном школы экзегезы и богословия. Антиарианская и антиаполлинаристская полемика придавала им дополнительную остроту, и сирийцы, не будучи прямо вовлеченными в эти грекоязычные богословские столкновения, усваивая мысль Диодора и Феодора, ощущали себя подлинными исповедниками Православия.

Выражение μία ὑπόστασις однажды встречается у Феодора как приемлемое, но ясно, что и для Диодора и для него, в контексте еще не четкого различения «природы» и «ипостаси» как в грекоязычных, так и в сироязычных богословских кругах, это выражение звучало особенно подозрительно в сопоставлении отвергнутых Церковью арианских и аполлинаристских формул.

Во Христе соединились вечный Бог и смертный человек; их существа, их природы совершенно различны, рассуждает мопсуестийский епископ, охотно используя термин φύσις, но кем Христос предстает перед нами? — вот тот вопрос, ответ на который Феодор, в полном согласии с Антиохийской и Месопотамской школой, находит в Писании. Он предстает и как Бог, и как человек, и Он несомненно есть истинный воплотившийся Бог–Слово и истинный Человек, но

явил Себя в этом соединении Бог–Слово и Его πρόσωπον (ܦܪܨܘܦܐ) достойно «чести, величия и поклонения». У Феодора нет законченной христологической формулы, но его мысль в принципе ясна: Бог и человек не могут соединиться по существу, и Церковь засвидетельствовала полноту каждого из соединившихся естеств, отвергнув Ария и Аполлинария. Но Бог явил Себя в человеческом естестве, «Слово Божие открылось в человечестве»[428], и Его Лицо (πρόσωπον) мы видим в Лице Христа.

Мār Нарсай, вокруг которого сложилась Нисивинская школа, куда перешли практически все преподаватели и студенты после закрытия школы в Эдессе, продолжал воспринимать писания Феодора Мопсуестийского как образец богословской мысли. В его христологической формуле *Парṣōпā* — это центр единства природ во Христе. В его XVII гомилии употребляется выражение «две ḳнōмы»[429], но невозможно быть уверенным в подлинности этого места[430]. Впрочем, основанием для сомнений является лишь то, что такое выражение у него больше нигде не встречается.

Возможно, формула «во Христе две природы с их ḳнōмами в Одном Лице» появилась в результате обсуждения на Востоке халкидонской формулы. Конфликт вокруг Мартирия–Сахдōны показал, что помещенная в контекст традиционной восточно–сирийской христологической мысли халкидонская формула становится монофизитской. Более вероятно, однако, что ее появление следует рассматривать как реакцию на усиление позиций монофизитов. Известно, что соборы 484 и 486 гг. приняли акцентированно строгое диофизитское исповедание в ответ не на Халкидонский орос, но на «Энотикон»[431]. Распространение монофизитского влияния наглядно демонстрировало, что сказать «одна Ḳнōмā» с логической неизбежностью приведет к необходимости признать «одну природу». Халкидонское отождествление ὑπόστασις и πρόσω-

[428] Abramowski, Goodman, 1972, I, p. 180 (сир.), II, p. 107 (англ.).

[429] Mingana, 1905, I, p. 10, n. 2; Connolly, 1909, p. 5, 14.

[430] Brock, (Афиногенов, Муравьев), 1996, С. 174; Вестник Древней Истории, 2, 1995, С. 49.

[431] Abramowski, Goodman, 1972, I, pp. 27–28 (сир.), II, pp. 19–20 (англ.).

πον не могло встретить быстрого понимания во Востоке, так как означало совершенно непривычный ход мысли.

В собеседованиях с императором Юстинианом представители Церкви Востока, зная его симпатии к их западно-сирийским оппонентам, сделали акцент на том, что совершенство природ, соединившихся во Христе, означает, что они в Нем присутствовали как две ḳnōmы. Только в таком случае, говорили они, можно утверждать совершенное единство Лица и одновременно совершенное различие природ.

Как единственно возможная формула «во Христе две природы с их ḳnōмами в Одном Лице» фигурирует с развернутой аргументацией в христологиических трактатах Мār Баввая и посланиях католикоса Мār Йшōʿйāва III. В дальнейшем она остается неизменной. Позднейшее догматическое сочинение Мār ʿАвдīшōʿ бар Брīх̣ā добавляет лишь одно: с предельной формальной последовательностью оно подчеркивает, что выражение «две ḳnōмы» призвано указать, что «***Един от Троицы*** воплощение прият» и стал ***одним из нас***, соединив с Собой всех людей по природе[432].

Сторонники халкидонской терминологической «революции», выразившаяся в отождествлении понятий ὑπόστασις и πρόσωπον могли требовать признания выработанной ими формулы «две природы, одна ипостась и Одно Лицо» лишь с точки зрения формального соответствия, ибо, если принять во внимание сближение понятий *ḳnōmā* и *кӣānā*, восточно-сирийская формула не содержит противного Халкидону смысла. Если же выстроить таблицу *чисто формальных* соответствий сирийских, греческих и латинских понятий следующим образом:

ܟܝܢܐ *кӣānā* — φύσις — natura

ܩܢܘܡܐ *ḳnōmā* — ὑπόστασις — substantia

ܦܪܨܘܦܐ *парс̄пā*, — πρόσωπον — persona

очевидно, что формально латинскому выражению Халкидона «две натуры, одна персона» формула Церкви Востока соот-

[432] В противном случае получится абсурдное утверждение, что вся Троица воплотилась и соединилась со всеми людьми...

ветствует еще в большей степени. Подтверждение такого соответствия духу Халкидона можно найти и в рассмотренных выше китайских документах или собеседованиях католикоса Мār Ṭīмāтē'ōса с халифом, где христологическое исповедание обращенное к нехристианскому слушателю формулируется вне пределов формальных соответствий и полемики.

Понятно, что проблема сопоставления разных типов христологии в данном случае заключается в том, что Церковь Востока — единственная во всем христианском сообществе, сохранившая в качестве основных древние принципы антиохийской и месопотамской богословской традиции. У нее действительно можно найти моменты, которых «нет ни у кого больше», моменты, касающиеся особого акцента на совершенстве человеческой природы Христа, выразившемся в формуле «две природы, две ḳнōмы в Одном Лице». Именно поэтому при анализе христологии Церкви Востока невозможно ограничиться сопоставлением и сравнением законченных христологических формул, выражений и образов. Необходимо понять их внутреннее, то есть не проистекающее лишь из полемики, содержание и внутреннюю логику, опирающуюся на важнейшие сотериологические принципы и традиционные, основанные на Писании, образы и выражения, принятые задолго до возникновения христологических столкновений. Древние образы и выражения, свойственные богословской мысли Церкви Востока, часто были принятыми и в других Церквах, но в последствии там были вытеснены под влиянием христологических споров. В традиции же Церкви Востока они сохранились, как наследие древней неразделенной Церкви, как элементы величественной картины Божественного домостроительства нашего спасения. Сами изначальные сотериологические посылки христологии Церкви Востока могут отличаться от принятых в Церквах александрийской ориентации и иметь поэтому различные особенности развития богословской мысли, но необходимо помнить, что эти посылки, сложившиеся в древнем многополюсном христианском міре являются в равной степени драгоценными положениями в богословской сокровищнице Церкви.

❖

Краткая библиография

ABRAMOWSKI, Luise, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesenischen Konzilien.* // Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955–1956), SS. 252–287.

ABRAMOWSKI, Luise, GOODMAN, Alan E., *A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library MS. Oriental 1319.* Vol. I: Syriac Text; Vol. II: Intrtoduction, Translation, Indexes. — Cambridge: University Press, 1972.

ABRAMOWSKI, L., *Die Christologie Babais des Großen.* // [I] Symposium Syriacum // OCA (Roma) 197, 1974, SS. 219–245.

ABRAMOWSKI, L., *Babai der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen.* // OCP 41, 1975, SS. 289–343.

ABRAMOWSKI, Luise, *Synapheia und asygkhytos henôsis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit.* // Drei christologische Untersuchungen. — Berlin: Walter De Gruyter, 1981, SS. 63–109.

ANASTOS, Milton V., *Nestorius was Orthodox.* // Dumbarton Oaks Papers, XVI, 1962. – Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 119–140.

ANTONELLI, N., *Sancti Patris nostri Iacobi episcopi Nisibeni Sermones.* — Romae, 1756; repr.: Venezia, 1765.

APREM, Mar, (MOOKEN), *Nestorian Theology.* — Trichur: Mar Narsai Press, 1980.

ASSEMANUS, Joseph Simonius, [Syrus Maronita] *Bibliotheca Orientalis Clementino–Vaticana in qua manuscriptos codices syriacos recensuit.* T. I–III. — Romae: Sacra Congregatio Propaganda Fide, 1719–1728. (T. I: *De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, 1719; T. II: *De Scriptoribus Syris Monophysitis*, 1721; T. III, 1: *De Scriptoribus Syris Nestorianis cont. catalogum Ebediesu († 1318)*, 1725; T. III, 2: *De Syris Nestorianis*, 1728).

ASSEMANI, Joseph A., *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum, Commentarius Historico-Chronologicus.* — Rome, 1775; Reprint. — Farnborough (England): Gregg International, 1969.

ASSEMANUS, Stephanus Evodius, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium in duas partes distributa*, accedunt acta s. Simeonis Stylitae omnia nunc primum e bibl. apost. vatic. prodeunt. Steph. Evod. Assemanus archiepiscopus Apameenis chaldaicum textum recensuit lat. vertit. admonitionibus perpetuisque adnotationibus illustravit. 2 vol. — Romae, 1748.

[ASSEMANUS, Steph. Evodius & Joseph Aloysius], *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, in tres partem distributus.* —Romae, 1756–1769.

BADGER, George Percy, *The Nestorians and Their Rituals. With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844, and of a late visit to those countries in 1850; also, researches into the present condition of the Syrian Jacobites, papal Syris, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees* / by George Percy Badger. Vols. 1–2. — London: Joseph Masters, 1852; 2-е изд.: — Farnborough, Eng.: Gregg International Pub., 1969; 3-е изд.: — London: Darf Publishers, 1987.

BAWAI SORO, Mar, *Understanding Church of the East Sacramental Theology: The Theodorian Perspective.* // Syriac Dialogue IV. Fourth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 2001, pp. 22–52. ch. 3.2 « *Theodore's Influence on Narsai of Nisibis* » — pp. 31–32.

[BAWAI SORO, Mar], *The Church of the East: Historic Grounds for Apostolic Origins & Theological Premises for Orthodoxy of Faith. Summary of the Doctor of Sacramental Theology thesis.* // ܩܠܐ ܕܡ ܡܕܢܚܐ / Voice of the East, Vol. 49, No. 7&8 July–August 2002, pp. 2–4.

BEDJAN, P., *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia.* – Paris–Leipzig, 1902.

BIDAWID, Raphaël J., *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Marōn.* Traduction latine et texte chaldéen. // Studi e Testi 187, Città del Vaticano, 1956.

BRAUN, Oskar, *Das Buch der Synhados, oder, Synodicon orientale: die Sammlung der Nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im neunten Jahrhundert: nach der Syrischen Handschrift, Museo Borgiano 82, der Vatikanischen Bibliothek.* / Übersetzt und erlautert, mit kritischen und historischen Anmerkungen, Namen- und Sachregistern [von] Oscar Braun. — Stuttgart/Wien, 1900; repr. — Amsterdam: Philo Press, 1975.

BRAUN, O., *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe.* // Oriens Christianus 1, 1901, SS. 138–152.

BRAUN, O., *Timothei patriarchae I epistulae* (I). CSCO 74–75, Scriptores syri 30 (текст), 31 (лат. пер.), 1914–1915; repr.: — Paris, 1953.

BRIÈRE, M., *Fragments syriaques de Diodore de Tarse réedits et traduits pour la première fois.* // Revue de l'Orient Chrétien X (XXX), 1946, pp. 231–283.

BRIQUEL CHATONNET, Françoise, JULLIEN, Christelle et Florence, MOULIN PALIARD, Christine, RASHED, Marwan, *Lettre du patriarche Timothée [I'] à Maranzek'ā, évêque de Ninive.* // Journal Asistique, tome 288, N° 1, 2000, pp. 1–13.

BROCK, S. P., *Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition.* // SCHMIDT, M. (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter.* — Regensburg, 1982, SS. 11–38; ibid. // BROCK, *Studies*, 1992, ch. xi.

BROCK, S. P., *Towards a history of Syriac translation technique.* // Orientalia Christiana Analecta, 221, 1983, pp. 1–14.

BROCK, S. P., *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials.* // Aksum. Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios, éd. G. DRAGAS, London/ Athens, 1985, 125–142; ibid. // BROCK, *Studies*, 1992, ch. xii.

BROCK, S. P., *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology.* — Hampshire–Brookfield, Vermont: Variorum, 1992. — (Variorum Reprints, Collected Studies Series CS357), pp. 11–38.

BROCK, S. P., *The Christology of the Church of the East.* // АФИНОГЕНОВ, Д. Е., МУРАВЬЕВ, А. В. (ред.), Традиции и наследие Христианского Востока. Мат. междун. конф. / Парал. англ. тит. л.: Traditions and Heritage of the Christian East. Proceedings of the Int. Conf. — М.: Индрик, 1996, С. 159–179; русск. пер. А. МУРАВЬЕВА. // Вестник Древней истории, № 2 (июнь), 1995, С. 39–53.

BUCHANAN, Claudius, *Christian Researches in Asia: With Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages.* 2nd ed. — Boston: Armstron, Cornhill, 1811.

BURKITT, F. Crawford, *Early Christianity Outside the Roman Empire.* — Cambridge: CUP, 1899. Comp.: idem, *Early Eastern Christianity Outside the Roman Empire.* St. Margaret's Lectures on the Syriac Speaking Church. — London: John Murray, 1904; Deut.: *Urchristentum im Orient.* / Deutsch von E. Preuschen. — Freiburg, 1907.

CHABOT, J.-B., *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts. Lecture faite à la séance générale du 18 juin 1896.* // Journal Asistique, tome VIII, 9 sér., N° 2 (juillet/déc.), 1896, pp. 43–93.

CHABOT, J. B., *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésudenah, évêque de Baçrah.* — Rome, 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclésiastiques publiés par l'École française de Rome, vol. XVI).

CHABOT, J. B., *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. — Paris: Imprimerie Nationale, C. Klincksieck, 1902. — (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. 37).

CHABOT, Jean-Baptiste, *Narsai le docteur et les origines de l'Église de Nisibe, d'après la chronique de Barhadbesabba.* // Journal Asistique, tome VI, 10 sér., N° 2 (juillet/déc), 1905, 157-177.

CHEDIATH, Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great.* — Kottayam-10: Oriental Institut of Religious Studies, 1982.

CHEDIATH, Geevarghese, *The Theological Contribution of Mar Babai The Great.* // Syriac Dialogue I. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994, pp. 155-167; фр. пер.: CHEDIATH, Geevarghese, *La contribution théologique de Mar Babai le Grand.* // Istina (Paris), XL 1995, N° 1, pp. 83-94.

COAKLEY, J. F., *The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission.* — Oxford: Clarendon Press, 1992.

COAKLEY, J. F., *The Orthodoxy of the Church of the East: Some Early Voices.* // The Messenger (ܡܫܡܪܢܐ), Issue Number 11, March 31, 1995, pp. 32-35; фр. пер.: // Istina (Paris), XL, 1995, N° 2, pp. 178-181.

[CONNOLLY], *The liturgical homilies of Narsai.* / transl. into Engl. with an introd. by Dom Richard Hugh CONNOLLY; with an appendix by Edmund BISHOP. — Cambridge (England): University Press, 1909. (— Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprints, 1967).

DAVIDS, Adelbert, *The Person and Teachings of Theodore of Mopsuestia and the Relationship between him, his Teachings and the Church of the East with a special reference to the Three Chapters Controversy.* // Syriac Dialogue III. — Vienna: Pro Oriente, 1998, pp. 38-52.

DELAPORTE, L.-J., *La Chronographie d'Élie bar-Šinaya.* — Paris, 1910.

DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste.* // Studi e Testi 141, Città del Vaticano, 1948.

[DRIVER, G. R. & L. HODSON], NESTORIUS, *The Bazaar of Heracleides.* Newly translated from the Syriac and edited, with an Introduction, Notes, and Appendices, by G. R. DRIVER and Leonard HODSON. — Oxford: Clarendon Press, 1925.

DUVAL, R., *Išô'yahb Patriarchae III Liber Epistularum*. CSCO 11/Syr. 11 — Syr II 64: Textus; 12/Syr. 12 — Syr. II 64: Versio [LT]. — Paris–Leipzig, 1904–1905.

D'HERBELOT de Molainville, Barthélemy (1625–1695), *Bibliotheque orientale, ou dictionaire universel contenant generalement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient...* [précédée d'un discours–préface d'A. Galland.] Par m-r d'Herbelot. — Paris: Compagnie des libraires, 1697.

EPHRAEMI SYRI opera omnia quae extant graece, syriace et latine in sex tomos distributa. Romae, 1732–1746. — I–III: ed. Joseph Simonius Assemanus; IV–V: ed. Maronite Jesuit Mubarak, or Benedictus; VI: ed. Stephanus Evodius Assemanus.

ERPE, Thomas van (1584–1624), *Arabicae linguae tyrocinium. Id est Thomae Erpenii grammatica Arabica (– Fabulae Locmani... – Sententiae quaedam Arabicae, ab Erpenio Latine redditae et notis illustratae.)...* Lugduni Batavorum [Лейден], typis et impensis Ioannis Maire, 1656.
[В Хрестоматии — 2 проповеди католикоса Церкви Востока Элийи ал-Ҳадйсй (1190)]

FIEY, J. M., *Christologie et Mariologie de l'Église syriaque orientale d'après ses anciens synodes*. // Proche–Orient Chrétien (Jerusalem), tome XLI, 1991, pp. 3–9.

FORGET, Jacobus, *De vita et scriptis Aphraatis sapientis Persae. Dissertatio historico–theologica quam cum subjectis thesibus* (Diss. Inaug. Louvain). — Louvain, 1882.

FRISHMAN, J., *The Ways and Means of the Divine Economy*. — Leiden, 1992.

FRISHMAN, Judith, *Narsai's Christology According to His Homily « On the Word Became Flesh »*. // The Harp, Vol. VIII., IX, 1995–1996, pp. 289–303. — Kottayam (India).

GERO, Stephen, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*. (CSCO 426). — Lovanii: Peeters, 1981.

GIAMIL, S[amuel]., *Genuinae relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam. Nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae* / cura et studio Samuelis Giamil. — Roma: E. Loescher, 1902.

GISMONDI, Henricus, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. — Romae, Excudebat C. de Luigi, 1896–1899. — [Bagdad: Maktabat al-Muthanna, 1964?]

GOUSSEN, H., *Martyrius–Sahdona's Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i. E. Ein Beitrag zur Geschichte dee Katholizismus unter den Nestorianern.* — Leipzig, 1897.

GRANT, Asahel, *The Nestorians, or the Lost Tribes, Containing Evidence of Their Identity.* — New York: Harper and Brothers, 1845.

GREER, Rowan A., *Theodore of Mopsuestia Exegete and Theologian.* — London: The Faith Press, 1961.

GREER, Rowan A., *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus.* // Journal of Theological Studies (Oxford) 17, 1966, pp. 327–341.

GRILLMEIER, Aloys, S. J., *Christ in Christian Tradition.* Vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon* (451). — London: A. R. Mowbray & Co Ltd, 1965; 2nd. revised ed. / tr. by John Bowden. — Atlanta: John Knox Press, 1975; Vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*; Part 1: *Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the biginning of the reign of Justinian.* / Transl. by Pauline Allen & John Cawte. — London & Oxford: Mowbray, 1987; Part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century.* — London, Louisville (Kentucky): Mowbray, WJK, 1995.

GRUMEL, V., *Un théologien nestorien, Babai le grand.* // Écho d'Orient 22 (1923), pp. 153–81, 257–80; 23 (1924), 9–33, 162–77, 257–74, 395–99.

GUILLAUMONT, A., *Justinien et l'église de Perse.* // Dumbarton Oaks Papers 23/24 (1969/70), pp. 41–66; част. воспр.: *Scritti*, 1977, pp. 179–192 (pp. 180–187 — syr. facs.; pp. 188–192 — tr. fr.); англ. пер.: Dr. Jeffrey MACDONALD (1998): <http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/St.Pachomius/nisibtext.html> copied 20 june 2002.

GWYNN, John, *Nicene and Post–Nicene Fathers.* — New York, 1898, XIII. — тж.: <http://www.ccel.org/fathers2/>

HABBI, J., *Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553.* // L'Orient syrien, XI (1966), pp. 99–132, 199–230.

HALÉVY, Jean, *De l'introduction du christianisme chez les tributs turques de ls Haute–Asie, à propos des inscriptions de Semirjetschie, par MM. Chwolson et Radloff.* // Revue de l'histoire des religions, Annales du musée Guimet, Paris, juillet–août 1890, t. XXII, n I, pp. 289–301.

DE HALLEUX, A., O.F.M., *La christologie de Martyrios–Sahdona dans l'évolution du nestorianisme.* // Orientalia Christiana Periodica (Roma), Vol. XXIII, 1957, pp. 5–32.

DE HALLEUX, A., *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles*. CSCO, vol. 200–201 (1960); 214–215 (1961); 252–253 (1965); 254–255 (1965) – Lovain.

DE HALLEUX, André, O.F.M., *Mar Éphrem théologien.* // Parole de l'Orient (Kaslik), Vol. IV, N°s 1–2 (1973), pp. 35–54.

HAVRET, Henri, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou.* // Variétés sinologiques. — Changhai, 1833, pp. 31–105.

HOTTINGER, Johann Heinrich (1620–1667), *Historia orientalis quæ ex variis orientalium monumentis collecta, agit de muhammedismo... de saracenismo... de chaldaismo... de statu christianorum et Judæorum... de variis inter ipsos muhammedanos... sententiis, schismatis et hæresibus, excitatus. Accessit, ex occasione genealogiæ Muhammedis...* — Editio posterior et auctior.../ Authore Joh. Henrico Hottingero... — Tiguri [Zürich]: Typis Joh. Jacobi Bodmeri, 1660.

HORST, L., *Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. — Colmar, 1886.

JANSMA, T., *Études sur la pensée de Narsai.* // L'Orient Syrien, XI (1966).

JUGIE, Martin, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, — Paris, 1935, pp. 208–211: *De christologia Timothei I.*

ܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ
ܥܡ ܡܬܝܠܬܐ ܕܡܐܪ ܐܒܕܝܫܘ ܒܪ ܒܪܝܟܐ ܡܛܪܦܠܝܛܐ ܕܢܝܣܝܒܝܢ ܘܐܪܡܝܢܝܐ ܒܫܢܬ ܬܪ"ܟ ܠ"ܦ ܒܫܢܬ ܬܪ"ܙ ܠ"ܦ.

[De KELAITA] *The Paradise of Eden by Mar Abhdiso Bar–Brikha, Metropolitan of Nisibin & Armenia, 1291–1316, A. D., Compared in Details With Six Ancient Mss.* / Printed and Published by The Revd. Joseph E. Y. De KELAITA, Founder and Principal of the Assyrian School & Press, Mosul, 1921–1928. First Edition — Urmia, 1916; Second Edition — Mosul, 1928.

KHAYYAT, G. E., *Syro–Orientales, seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus*. — Romae, 1870.

KIRCHER, Athanasius, *Athanasii Kircheri Fuldensis Buchonii e Soc. Iesu Prodromus Coptus sive Ægyptiacus Ad Eminentiss: Principem S. R. E. Cardinalem Franciscum Barberinum, in quo cùm linguæ Coptæ, sive Ægyptiacæ, quondam Pharaonicæ, origo, ætas, vicissitudo, inclinatio; tùm hieroglyphicæ literaturæ instauratio, uti per varia variarum eruditionum, interpretationumque difficillimarum specimina, ita nova quoque & insolita methodo exhibentur.* — Romæ: Typis S. Cong: de propag: Fide, 1636.

LABOURT, Jérôme, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632).* — Paris: Lib. Victor Lecoffre, 1904.

LABOURT, J., *De Timotheo I nestorianorum patriarcha (728–823) et christianorum orientalium conditione sub chaliphis abbasidis*. — Paris, 1904.

LA CROZE, M. V., *Histoire du Christianisme des Indes*. — la Haye, 1724.

DE LAGARDE, Paul, *Analecta Syriaca*. — Lipsiae (Leipzig), 1858.

LAURIE, Thomas, *Dr. Grant and the Mountain Nestorians*. — Boston, 1856.

LEGGE, James, *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-Hsi, China*. — London: Trubner & Co, 1888. (repr.: New York: Paragon, 1966).

MACLEAN, Arthur John and BROWNE, William Henry, *The Catholicos of the East and his people. The impressions of five year's work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission"*. — London: S.P.C.K., 1892.

MACOMBER, W. F., S. J., *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon, A. D. 486*. // Orientalia Christiana Periodica (Roma), Vol. XXIV (I–II), 1958, pp. 142–154.

MAI, Angelo, *Scriptorum veterum nova collectio*. — Romae, 1830–1838.

MALECH, George David, *History of the Syrian Nation and the Old Evangelical-Apostolic Church of the East. From Remote Antiquity to the Present Time*. / by George David Malech; after his death edited with numerous pictures and illustrations by his son, Nestorius George Malech [d. 1927]. — Minneapolis (Minn., U.S.A.): [s.n.] [private printing], c. 1910.

MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova el amplissima collecto*, 31 vols. — Florence and Venice: 1757–1798.

[MARTIN] *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*, par M. L. MARTIN. // Journal Asistique, tome XIV, sér. 9, N° 2 (nov./déc.), 1899, pp. 446–492 (446–449 — вступление; 450–492 — txt syr.); Journal Asiatique 1900, tome XV, sér. 9, N° 1 (mai/juin), pp. 469–525 (traduction française).

MCLEOD, Frederick G., GRAFFIN, François, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection, and Ascension*. Critical edition of Syriac text. / English translation by Frederick G. MCLEOD; [edited by] F. GRAFFIN. Patrologia Orientalis 40, fasc. 1. — Turnhout (Belgique): Brepols, 1979.

MCLEOD, Frederick G., *Theodore of Mopsuestia Revisited*. // Theological Studies, Sep. 2000, Vol. 61, Issue 3, pp. 447–480.

Messianic Teachings of the Holy Apostolic and Catholic Church of the East. Yulpana M'shikhaya d'Eta qaddishta washlikhayta o'qathuliqi d'mathnkha. New Edition. — Ernakulam: Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Ltd., 1962.

MINGANA, A., *Narsai doctoris syri homiliae et carmina* primo edita cura et studio D. A. Mingana. 2 vols. — Mausilii, 1905.

MINGANA, Alphonse, ed. and trans., *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi.* // No. 3, Woodbrooke Studies, Bulletin of the John Rylands Library (Manchester, 1928), pp. 137–298.

[MINGANA, A.] *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed.* — (Woodbrooke Studies. Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni, edited and translated with a critical apparatus by Alphonse Mingana. Vol. V). — Cambridge: Heffer & Son Ltd., 1932.

[MINGANA, A.] *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies. Christian documents edited and translated with a critical apparatus by A. Mingana. With introductions by Rendel Harris. Vol. VI). Cambridge: Heffer & Son Ltd., 1933.

MOULE, Arthur Christopher, *Christians in China Before the Year 1550.* — London: SPCK, 1930. (repr.: — New York, 1977).

MÜLLER, F. W. K., *Uigurica* (I). Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin, 1908.

Рец.: BANG, W., // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien), XXIII, SS. 231–239.

NARSAI, *Homilies.* 2 vols. — San Francisco: Patriarchal Press, 1970.

[NAU] Barḥadbešabba 'Arbaya, *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique.* Éd. F. NAU. // Patrologia Orientalis t. IX, fasc. 5. — Paris, 1913.

NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damas.* / tr. en francais par F. NAU, professeur à l'Institut catholique de Paris, avec le concours du R. P. BEDJAN et de M. BRIÈRE, suivi du texte grec des Trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. – Paris: Letouzey et Ané, 1910. [Приложение:] BEDJAN, P., Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas.

ܟܬܒܐ ܕܗܪܩܠܝܕܝܣ ܕܡܦܠܓܢܐ ܕܒ ܢܣܛܘܪܝܘܣ ܩܕܡ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܩܣܛܢܛܝܢܘܦܠܝܣ.

Édité par Paul BEDJAN, P. D. L. M. (lazariste), avec plusieurs appendices. — Paris: Rue de Sèvres, 95 – Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910.

NORRIS, Richard A., *Manhood and Christ. A Study of the Christology of Theodore of Mopsuestia.* — Oxford: Clarendon Press, 1963.

O'DISHOO, Mar, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity.* Transl. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Together with several pertinent passages

quoted from the vatious Church Fathers; a successive list of the Patriarchs of the East; and an index of biblical and ecclesiastical writtings [sic]. — Ernakulam (Kerala): Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Limited, [1965]. (Repr.: Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988).

Аннотация: // Voice from the East — ܩܠܗ ܕܡܕܢܚܐ, Vol. 8, No. 2 (April/June), 1989, p. 15 of the Assyrian part.

ORTIZ DE URBINA, I., S. J., *Storia e cause dello scisma della Chiesa de Persia.* // OCP III (1937), pp. 456–485.

PARISOT, Joannes, *Aphraatis sapientis persae demonstrationes.* Textum syriacum vocalium signis instruxit latine vertit, notis illustravit D. Joannes PARISOT. — Patrologia Syriaca, T. I–II. — Parisiis, T. I — 1894, T. 2 — 1907.

PASS, H. L., *The Creed of Aphrahat.* // Journal of Theological Studies, Vol. 9 – Oxford and London, 1908.

PATTERSON, Leonard, *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought.* – London: S.P.C.K. Press, 1926.

PAUTHIER, G., *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIIe siècle de notre ère.* // Annales de philosophie chrétienne, sér. IV, t. XV, 1857, pp. 43–60, 258–280, 450–465; t. XVI, 1857, pp. 127–153, 267–285.

PAUTHIER, G., *L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou, monument nestorien élévé en Chine l'an 781 de notre ère et découvert en 1625. Texte chinois accompagné de la prononciation figurée, d'une version latine verbale, d'une traduction française de l'inscription et des commentaires chinois.* — Paris, 1858. — (études Orientales 2).

PAYNE-SMITH, R., *Catalogi codd. mss. bibliothecae Bodleianae pars VI, codd. syriacos, carshunicos, mandaeos complectens*, confecit R. Payne-Smith. — Oxon, 1864.

PERKINS, Justin, *Residence of Eight Years in Persia Among the Nestorian Christians.* — Andover, 1843.

PETERSEN, W., *The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th Demonstration.* // Vigiliae Christianae 46 (1992), pp. 241–256.

PIERRE, Marie-Joseph, *Aphraate le Sage persan. Les exposés.* Tome I–II. // Sources chrétiennes 349, — Paris: Cerf, 1988–1989.

MURRAY, R. P. R., Рец. на: PIERRE, Marie-Joseph, *Aphraate le Sage persan. Les exposés.* // Journal of Theological Studies, Apr 94, Vol. 45 Issue 1, pp. 322–326.

PUTMAN, Hans, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780–823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbassides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi.* — Beyrouth: Dar el-Machreq, 1975. — (Recherches: l'Institut de lettres Orientales de Beyrouth, Nouvelle Serie B., Orient Chretién, Tome III).

LE QUIEN, Michel, *Oriens Christianus, in quator patriarchatus; quo exhibentur ecclesiæ, patriarchæ, cæterique præsules totius Orientis.* Studio & opera R. P. F. Michælis Le Quien... Opus posthumum. T. 1–3.— Parisiis: Typographia regia, 1740.

RADLOFF, W., *Der Bericht des Herrn Professor Chwolson über die in dem Gebiete von Semiretschie aufgefundenen Syrischen Grainschriften.* // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.–Pétersbourg (BAS), t. 32, 1888, pp. 464–465; MA, t. 9, 1888, pp. 595–597.

RICHARD, M., *La tradition des fragments du traité Peri tes enanthropeseos de Théodore de Mopsueste.* // Le Muséon 56 (1943), 55–75.

RILEY, A., *The Archbishop of Canterbury's Mission to the Assyrian Christians.* — London, 1891.

ROMANIDES, John S., *Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach.* // The Greek Orthodox Theological Review, vol. 5, no. 2, 1959–1960, pp. 140–185;
тж.: <http://www.romanity.org/htm/rom.09.en.highlights_in_the_debate_over_theodore.01.htm>, (copied 08.07.2002).

RONDEAU, Marie–Josèphe, *Le « Commentaire des Psaumes » de Diodore de Tarse. I–III.* // Revue de l'Histoire des Religions (Paris), n° 176 (1969), pp. 5–23, 153–158; n° 177 (1970), pp. 5–33.

SACHAU, E., *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, ed. E. Sachau. — Lipsiae (Leipzig): G. Engelmann, 1869. [Syriac and Latin]

SAKO, Louis R. M., *Lettre christologique du patriarche syro–oriental Isho'yahb II de Gdala (628–646), étude, traduction et édition critique.* – Rome, 1983.

SAEKI, Yoshiro, P., *The Nestorian Documents and Relics in China.* / by P. Y. Saeki, D. Litt. — 1937; 2nd ed. Tokyo: Maruzen, 1951.

Scritti teologici ed ecclesiastici du Giustiniano. / a cura di Mario Amelotti e Livia Migliardi Zingale. — Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1977. — (Florentina Studiorum Universitas; Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium; Subsidia – III).

[SCHER, Addai] Barḥadbešabba 'Arbaya, (évêque de Ḥalwan), *Cause de la fondation des Écoles*. Éd. Abp. Addai Ibrahim SCHER. / Texte syriaque publié et traduit par Addai SCHER. // PO t. IV, fasc. 4. — Paris, 1908. (— Turnhout (Belgique): Editions Brepols, 1971.)

SCHER, A., DIB, P., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. / Patrologia Orientalis t. VII, fasc. 2. — Paris, 1909.

SCIPIONI, Luigi Isnardo, *Il libro di Eraclide di Nestorio e il Liber de Unione di Babai il Grande*. // SCIPIONI, L., *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio : la formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. (Paradosis II). – Fribourg: Edizioni Universitarie, 1956, pp. 110–158.

SIMON, Richard (1638–1712), *Histoire critique des dogmes des chrétiens orientaux*. — Trévoux, 1711.

SULLIVAN, Francis A., S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. // Analecta Gregoriana 82. — Rome: Gregorian Univ., 1956.

Surma D'BAIT MAR SHIMUN, *Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun* / By Surma d'Bait Shimun (Sister of the Martyred Patriarch); With Introd. by his Grace the Archbishop of Canterbury; And glossary by W. A. Wigram. – London: The Faith Press, 1920.

[SWETE, Henry Barclay, ed.], *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*. The Latin Version with the Greek Fragments With an Introduction Notes & Indices, Vol. I Introduction. Galatian–Colossians. — Cambridge: Cambridge University Press 1880; Vol. II 1 Thessalonians–Philemon. — 1882; Reprint: Westmead (etc.): Gress, 1969.

Syriac Dialogue I–IV. First–fourth Non–Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. — Vienna: Pro Oriente, 1994–2001.

TONNEAU, Raymond, DEVREESSE, Robert, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. / trans. par Raymond Tonneau with Robert Devreesse. (Studi e Testi 145). — Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1949.

VASCHALDE, A., Babai Magni, *Liber de Unione*, ed. & tr. by A. VASCHALDE. / CSCO, Vol. 79–80. — Louvain, 1915 (1953).

VÖÖBUS, Arthur, ed., *The statutes of the School of Nisibis. Edited, translated and furnished with a commentary by Arthur Vööbus*. / Papers of the Estonian Theological Society in Exile. Vol. 12. — Stockholm: ETSE, 1962.

VÖÖBUS, A., *History of the School of Nisibis*. CSCO Vol. 266, Subsidia t. 26. — Louvain, 1965.

VOSTÉ, J. M., *Catholiques ou Nestoriens?* // Angelicum 7 (1930), pp. 515–523.

VOSTÉ, J. M., *Mar Johanna Soulaqa.* // Angelicum 8 (1931); фр. пер. Символа веры, привезенного Сулакой: HABBI, 1966, p. 218.

WIGRAM, W[illiam]. A[inger]., *The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church.* Prefaced by a memorandum on our relation to the separated churches of the East by John Wordsworth. — London: S.P.C.K., 1908.

WIGRAM, W[illiam]. A[inger]., Rev., *Intercommunion with the Assyrian Church.* — London; Manchester: The Faith Press, 1920. — (Eastern Church Books).

WOLSKA, W., *Recherches sur la Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et Science au sixième siècle.* // Collect., Bibliothèque Byzantine, III, Paris, 1962.

WRIGHT, W., *The Homilies of Aphraates the Persian Sage*, edited from Syriac Mss. of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum. — London, 1869.

WRIGHT, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the year 1838.* Parts I–III. — London, 1870 (I), 1871 (II), 1872 (III).

WYLIE, A, *Nestorian Monument at Si-ngan Fu, China.* // The Missionary Review Vol. 8, No. 3 (Princeton, May–June 1885), pp. 184–187.

YOUNG, John M. L., *By Foot to China. Mission of The Church of the East, To 1400.* – Tokyo: Radio Press, 1984. (Repr.: Lookout Moutain (GA): Grey Pilgrim Publications, 1991).

ZOTENBERG, H., *Manuscrits orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale.* — Paris, 1874.

БАРТОЛЬД, В. В., *О христианстве в Семиречье в Монгольский период.* // ЗВОИРАО, VIII, 1893.

БАРТОЛЬД, В. В., *О христианстве в Туркестане в домонгольский период (по поводу семиреченских надписей).* — СПб, 1893; ibid. // БАРТОЛЬД, В. В., *Сочинения*, т. 2, ч. 2. — М., 1964, С. 265–302 (299–302 — прил.); англ. пер.: BARTHOLD, Vasilii V., *Turkestan Down to the Mongol Invasion.* / English translation of the Russian 3rd edition, 1963.

БОЛОТОВ, В. В., *Из истории Церкви Сиро-Персидской.* — СПб: Типография А. П. Лопухина, 1901.

БОЛОТОВ, В. В., *Лекции по истории Древней Церкви.* Тт. I–IV — Москва, Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Булгаков, Сергий Н., прот., *Агнец Божий.* (О Богочеловечестве, Ч. 1) — Париж: YMCA-Press, 1933; ibid. — М.: Ун-т осн. прот. А. Менем, 2000.

Вернадскій, Г. В., *Къ вопросу о вѣроисповѣданіи монгольскихъ пословъ 1223 года.* / Vernadsky, G., *Were the Mongol envoys of 1223 Christians?* (Engl. summary) // Сборникъ статей по археологіи и византиновѣдѣнію, издаваемый семинаріем имени Н. П. Кондакова, III. (Seminarium Kondakovianum. Receuil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Études byzantines) — Прага (Prague): Seminarium Kondakovianum, 1929, С. 145–148 (С. 148 — Summary).

Глубоковский, Н. Н., *Блаженный Феодорит, епископ Киррский, Его жизнь и литературная деятельность.* 2 тома. — Москва, 1890.

Гумилев, Л. Н., *В поисках вымышленного царства.* — М.: Наука (Гл. ред. вост. лит.), 1970; ibid. — СПб: Абрис, 1994.

Гурьев, Петр, *Феодор, еп. Мопсуестский.* — Москва, 1890.

Диодор Тарсский, *Книга против аполлинаристов.* // Христианское Чтение, № 2, 1910.

Доброклонский, А., *Сочинения Факунда, еп. Гермианскаго, в защиту трех глав (pro defensione trium capitulorum). Историкокритическое исследование из эпохи V-го вселенскаго собора.* / А. Доброклонскаго — М.: Типография М. Н. Лаврова и К°, 1880.

Иларион (Алфеев), сост., *Восточные отцы и Учители Церкви IV века.* Антология в 3-х тт. — Москва: Изд-во МФТИ, 1999.

Иларион (Алфеев), иером., *Ассирийская Церковь Востока: взгляд на историю и современное положение.* // История Древней Церкви в научных традициях XX века. Материалы научно-церковной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины <...> В. В. Болотова 1854–1900. – СПб, 2000; <http://www.rusk.ru/Mf/Bol/index.htm> (copied 15.06.2001).

Карташев, А. В., *III-й Вселенский Собор.* // Карташев, А. В., *На путях к Вселенскому Собору.* — Paris: YMCA PRESS, 1932, pp. 72–140. — Материал целиком включен в: Карташев, А. В., Вселенские Соборы. — Мадрид, 1963; ibid. — М.: Республика, 1994.

Коковцов, П. К., *Несколько новых надгробных камней с христианско-сирийскими надписями из Средней Азии.* // ИАН, Сер. VI, т. 1, № 12. — СПб, 1907, С. 427–458; Mélanges asiatiques, tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (MA), t. 13, 1908, pp. 41–72.

Корш, Ф, Е., *О турецком языке семиреченских надгробных надписей.* // Древности восточные, т. I, вып. 1. — М., 1893, С. 67–72.

Крачковский, И. Ю., акад., *Очерки по истори русской арабистики.* — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Кычанов, Е. И., *Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии.* // Палестинский Сборник 26 (89), Л., 1978, С. 76–85.

Ломанов, А. В., канд. филос. наук (ИДВ РАН), *Раннехристианская проповедь в Китае.* // Китайский благовестник, 1/1999, С. 10–50; см. тж: <http://www.chinese.orthodoxy.ru/RUSSIAN/kb1/> (copied 10.07.2001)

Лютов, М., *Несторианство в Средней Азии.* // газ. Туркестанские ведомости (ТВ), № 18, 19, 1886.

Малов, С. Е., *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования.* — М.–Л.: Изд-во АН СССР (Ин-т языкознания), 1951.

Маломa, Я., *Несториане и округ Хеккари.* // Известия Кавказского отдела Имп. Русского географического общества (ИКО ИРГО) (Тифлис), т. 2, № 4, 1873, С. 152–166.

Никольский, М. В., *О сирских надписях в Семиреченской области.* // Труды Имп. Моск. Археол. Общ-ва (ТМАО), т. 12, 1888, Протоколы МАО, С. 4–5.

Палладий (Кафаров), *Старинные следы христианства в Китае по китайским источникам.* // Вост. сб. т. 1. — СПб, 1872; // Китайский благовестник, 1/2001, С. 36–82.

Пантусов, Н., *Памятники несторианства в Средней Азии.* // газ. Туркестанские Ведомости, № 46, 1886.

Пантусов, Н., *Христианское кладбище близ города Пишпека (Семиреченской области) в Чуйской долине.* // Христианские памятники в Семиреченской области. — СПб, 1886, С. 12–37. [Отдельный оттиск из ЗВОИРАО, т. I, 1887, С. 74–83.]

Пигулевская, Н. В., *Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века).* // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии Наук (ЗКВ), Ленинград, 1928, Т. III, Вып. 1, С. 91–108.

Пигулевская, Н., *Мар Аба I (К истории культуры VI в н. э.).* // Советское востоковедение, V (1948), М.–Л.: АН СССР, С. 73–84.

Пигулевская, Н. В., *Культура сирийцев в Средние века.* — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979.

Попов, Иван, проф., *Рецензия на канд. дисс.: Горскій, Димитрій, Афраатъ Персидскій и его бесѣды*. // Журналы засѣданій Совѣта Московской Духовной Академіи за 1901 годъ. — Свято-Троице-Сергіевая Лавра, 1902. [диссертацию Горского найти не удалось]

Православная Энциклопедия. — М.: Православная Энциклопедия, 2000–... (Издание продолжается).

Райт, В[ильям]., *Краткий очерк истории сирийской литературы*. Пер. с англ. К. А. Тураевой. Под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова. — СПб, 1902.

Слуцкий, С. С., *Семиреченские несторианские надписи*. // Древности восточные, т. I, вып. 1. — М., 1889, С. 1–66.

Слуцкий, С. С., *К семиреченским несторианским надписям*. // Древности восточные, т. I, вып. 2. — М., 1891, С. 176–194.

Смирнова, О. И., *Согд. (К истории изучения страны и о задачах ее исследования)*. // ПС 21 (84), Л.: Наука, 1970, С. 121–150.

Соколов, П., *Толкование ветхозаветных писаний в антиохийской школе*. // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения (ЧОЛДП), 1887.

Софония (Сокольский), еп. Туркестанский [и Ташкентский], *Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии... .* — СПб, 1876.

Спасский, А. А., *Описание древнего христианского памятника, открытого в Китае в 1625 г.* // Труды Киевской Духовной Академии, 1860, ч. 11.

Спасский, А. А., *Сирохалдейские несториане и присоединение их к Православной Церкви*. // Богословский Вестник, май 1898.

Флоровский, Г. В., *Восточные отцы IV века*. — Париж, 1931 (репр. : М., 1992).

Флоровский, Г. В., свящ., *Византийские отцы V–VIII [веков]*. — Париж, 1933 (репр. : М., 1992).

Хвольсон, Даниил Авраамович, *Предварительные заметки о найденных в Семиреченской области сирийских надгробных надписях*. // Христианские памятники в Семиреченской области. — СПб, 1886, С. 12–37. [Отдельный оттиск из ЗВОИРАО, т. I, 1887, С. 84–109]; Целиком статья // ЗВОИРАО, т. I, 1887, С. 84–109, 217–221, 303–308.

Хвольсон, Д. А., *О сиро-несторианских надгробных надписях, найденных в Семиреченской области.* // Труды археологических съездов (ТАС), VIII, т. 4. — СПб, 1890, С. 110–111.

Хромов, А. Л., *Памятники согдийской, среднеперсидской, парфянской, бактрийской, новоперсидскорй письменности.* // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. / Под ред. ак. АН Таджикской ССР Б. А. Литвинского. — М., 1992, гл. 8, С. 271–306.

Шаненко, И. Ф., *Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого.* // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято–Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. — М.: Издательство ПСТБИ, 2001, С. 13–24.

Ядринцев, Н., *Несторианство в Азии.* // Восточное Обозрение, № 14, 38, 1886.

Ядринцев, Н., *Археологические изыскания и открытия д-ра Пояркова близ Токмака.* // Зап. АН, т. 52, СПб, 1886.

Ктāвā д-тургāмэ.

Ҳудрā, тт. I–II.

ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ.

ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ.

ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. — ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. 1989.

ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. —

ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ: ܟܬܒ ܐ ܕ ܬܘܪ ܓ ܡ ܐ. 1964.

ʿАлӣ ибн Муҳаммад ибн ʿАбд Аллāх ал-Фаҳрӣ — *Китāб талхӣṣ ал-байāн фӣ ẕикр фирақ ахл ал-адйāн* / علی بن محمد بن عبد الله ، کتاب تلخیص البیان فی ذکر فرق اهل الادیان — М., 1988.

Именной указатель

A

Abramowski, Luise *См.* Абрамовски, Луиза
Amelotti, Mario, *181*
Anastos, Milton V., *171*
Antonelli, N. *См.* Антонелли, Никколо, кард.
Aprem, (Mooken), metr., *171*
Assemani, Joseph A. *См.* Ассемани (ас-Сим'āнӣ), Иосиф Алойзиус
Assemanus, Joseph Simonius *См.* Ассемани (ас-Сим'āнӣ), Иосиф Симон
Assemanus, Stephanus Evodius *См.* Ассемани (ас-Сим'āнӣ), Стефанус Эводиус

B

Badger, G. P. *См.* Бэджер, Джордж Перси
Bang, W., *179*
Bawai Soro, bp., *172*
Bedjan, P., *87–92*, *172*, *179*
Bert, Goerg *См.* Берт, Гург
Bishop, Edmund, *20*, *174*,
Braun, Oskar, *20*, *21*, *107*, *131*, *134*, *172*
Briquel Chatonnet, Françoise, *131*, *137*, *173*
Brière, M., *44*, *173*, *179*
Brock, S. *См.* Брок, Себастиан.
Browne, William Henry *См.* Браун, Уильям Генри
Buchanan, Claudius, *18*, *173*
Burkitt, F. Crawford, *28*, *173*

C

Chabot, J.-B. *См.* Шабо, Жан-Батист.
Chediath, G. *См.* Чедьят, Гиваргис, свящ.
Coakley, J. F. *См.* Коукли, Джеймс Фаруэл.
Connolly, Richard Hugh, *20*, *168*, *174*

D

Davids, Adelbert, *58*, *174*
Delaporte, L.-J., *138*, *174*
Devreesse, R., *51*, *53*, *57*, *59*, *174*, *182*
Dib, P., *182*
Dragas, G., *173*
Driver, G. R., *20*, *81*, *174*
Dupuy, B. *См.* Дюпюи, Бернар.
Duval, R., *21*, *93–96*, *175*

F

Fiey, J. M., *175*
Frishman, Judith, *64*, *66*, *175*

G

Galland, A., *175*
Gero, Stephen, *109*, *175*
Gismondi, Henricus, *59*, *175*
Goodman, Alan E., *51*, *65*, *66*, *163*, *168*, *171*
Goussen, H., *21*, *91*, *176*
Graffin, François, *59*, *62*, *63*, *178*
Greer, Rowan A., *47*, *176*
Grumel, V., *21*, *176*

Guillaumont, Antoine *См.* Гийомон, Антуан
Gwynn, John, *176*

H

Habbi, J., *15*, *143*, *176*, *183*
Halévy, J. *См.* Алеви, Жан.
Harris, Rendel, *179*
Havret, Henri, *18*, *177*
Hodson, L., *20*, *174*

I

Ingram, J. H., *101*

J

Jansma, T., *177*
Jugie, Martin *См.* Жюжи, Мартэн
Jullien, Christelle & Florence, *173*

K

Klijn, A. F. J. *См.* Клейн, Альберт Фредерик Йоханнес

L

Labourt, Jérôme, *21*, *109*, *136*, *177*
Laurie, Thomas, *18*, *178*
Legge, James *См.* Ледж, Джеймс

M

Macdonald, Jeffrey, *70*, *176*
Maclean, Arthur John *См.* Маклин, Артур Джон
Macomber, W. F. *См.* Мэкомбер, Уильям.
Malech, George David, *102*, *178*
Malech, Nestorius George, *178*
Mansi, J. D., *45*, *178*
Martin, L., *20*, *59*
Methodios, archbp., *173*
Migne, Jacques-Paul, *46*, *48*, *53*, *56*, *57*
Mingana, A. *См.* Мингана, Альфонс.
Moule, A. Ch. *См.* Мул, Артур Кристофер.
Moulin Paliard, Christine, *173*
Murray, R. P. R., *180*

N

Norris, Richard A., *49*, *53*, *179*

O

Ortiz de Urbina, Ignacio *См.* Ортис де Урбина, Игнасио

P

Parisot, J. *См.* Паризо, Жан
Pass, H. L., *180*
Patterson, L., *180*
Pauthier, G., *18*, *180*
Payne-Smith, R., *18*, *180*
Petersen, W., *180*
Pierre, Marie-Joseph, *180*
Putman, Hans, *131*, *181*

R

Rashed, Marwan, *173*
Renaudot, E. *См.* Ренодо, Евсевий
Richard, M., *181*
Riley, A., *146*, *181*
Romanides, John S., *181*

S

Saeki, Yoshiro *См.* Саэки, Ёсиро.
Sako, Louis R. M., *181*
Scher, A. *См.* Шер, Аддай Авра̄ха̄м (Ибра̄хӣм), архиеп. Сеерта.
Schmidt, M., *173*

Scipioni, Luigi Isnardo, *182*
Sullivan, Francis A., *49*, *182*
Surma d'Bait Mar Shimun, *182*

T

Tisserant, E., card. *См.* Тиссеран, Евгений, кард.
Tonneau, R., *53*, *57*, *182*

V

Vernadsky, G. *См.* Вернадский, Г. В.
Vosté, J. M., *15*, *143*, *183*
Vööbus, A. *См.* Вёбус, Артур.

W

Wilder, G. D., *101*
Wolska, W., *48*, *111*, *183*
Wordsworth, John, *183*
Wright, W. *См.* Райт, Уильям (Вильям).
Wylie, A. *См.* Уайли, Александр

Y

Young, John M. L., *98*, *183*

Z

Zingale, Livia Migliardi, *181*
Zotenberg, H., *18*, *183*

А

ʿАбд Аллāх ибн ал-Фадл ал-Анṭāкӣ, 14
Абрамовски, Луиза, *51*, *54*, *65*, *66*, 74, *163*, *168*, *171*
Абӯ-л-Кāсим ал-Ḥусайн ибн ʿАлӣ ал-Магрибӣ, 137
Авва̄ Раббā (Великий), католикос, 58, 70, 111, 157, 185
Авва̄, Архидиакон Селевкии, 127
Авгар, 13
ʿАвдӣшōʿ бар Брӣха̄, митр. Нисивинский, 16, 21, 23, 137, **140–142**, 169, *171*, *177*, *179*, *187*
ʿАвдӣшōʿ, католикос, 109
Авраам, праотец, 64, 80, 126, 158
Аврāхāм (Мāр Аврāхāм из Бēт Раббāна), ректор Нисивинской Школы, 70, 71
Адам, 31–33, 35, 48, 52, 61, 63, 66, 88, 98, 100, 104, 112, 129, 132, 136, 158
Аддай, ап., 13, 58
Ақақ, католикос, 109
Алеви, Жан, *19*, *176*
ʿАлӣ ибн Мухаммад ибн ʿАбд Аллāх ал-Фаḫрӣ, 14, *133*, *187*
Аллё, Андре де, 36, 89, 107, 108, *110*, *176*, *177*
Алявдин, А. П., 26
Амвросий Медиоланский, 46
ʿАмр ибн Маттā, *175*
Антонелли, Никколо, кард., 16, 27, *171*
Аполлинарий Лаодикийский, 43, 45, 49, 50, 168
Арий, 42, 49, 117, 118, 120, 165, 168
Аристотель, 135, 163
Ассемани (ас-Симʿāнӣ), Иосиф Алойзиус, 16, 17, *172*
Ассемани (ас-Симʿāнӣ), Иосиф Симон, 16, 17, 21, 46, *136*, 139, 140, *163*, *171*, *175*
Ассемани (ас-Симʿāнӣ), Стефанус Эводиус, 17, *172*, *175*
Афанасий Александрийский, 149
Афиногенов, Д. Е., *60*, *61*, *65*, *163*, *168*, *173*

Афраат *См.* Йа'ḳōв Афраат (Мāр Āпрāхāṭ)

Б

Баввай (Мāр Баввай Раббā), 21, 39, 72, **74–92**, 95, **96–97**, 127, 134, 135, 138, 139, 143, 159, 160, 162, 164, 169, *174*, *176*, *182*
Баввай, епископ Шигарский, 73
Бар Ṣавмā, епископ Карду, 73
Бар Ṣавмā, митр. Нисивинский, 109, 110, *175*
Бартольд, В. В., *19*, *25*, *183*
Бар-ḫадбшаббā ʿĀрбāйā, 42, 58, 71, 73, *174*, *179*, *182*
Берт, Гург, 33
Бёрни, Майкл Дж., хореп., *74*, 107
ал-Бйрӯнй (Байрӯнй), 14
Болотов, В. В., *25*, *183*, *184*
Браун, Уильям Генри, *22*, 146, 147, 150, *178*
Брок, Себастиан, *58*, *60*, *61*, *65*, 107, *110*, *111*, *123*, *162*, *163*, *168*, *173*
Булгаков, С. Н., прот., *26*, *184*
Бэджер, Джордж Перси, 18, 21, *22*, 146, *147*, *172*

В

Васхальде, Артур Адольф, 21, 74, *182*
Вёбус, Артур, 20, 28, *182*
Вернадский, Г. В., *24*, *184*

Г

Гавриил, архангел, 100, 112
Гаврй'ил Шингарский, 127
Гйваргйс ʿАвдйшōʿ Ḫаййāṭ, халд. патр., 22, *177*
Гйваргйс, католикос, *30*, 126, 165
Гийомон, Антуан, 70, *176*
Глубоковский, Н. Н., *25*, *184*
Глюк, И. Э., пастор, 25
Горский, Д., *186*
Готтхейл, Ричард Джеймс Хорейшио, 137
Грант, Эсахел, 18, *176*, *178*
Грйгōр I, католикос, 110, 125, 127
Григорий XIII, папа, 144
Григорий Назианзин, 81
Григорий Палама, *52*
Гриллмайер, Алоис, *29*, *42*, *176*
Гумилев, Л. Н., *24*, *184*
Гурьев, П., *25*, *184*

Д

Давид, царь, прор., 32, 44, 64, 80, 104, 126, 129
Джамйль, Шмӯ'эль, 22, *144*, *145*, *175*
Дидим, 69
Диодор, еп. Тарсский, 20, **41–46**, 49, 50, 59, 73, 97, 167, *171*, 173, *176*, *181*, *184*
Доброклонский, А., *184*
Дынḫā Ḫанāнйā IV, католикос, 24, 150, 151
д'Эрбло, Бартелеми, 16, *175*
Дюпюи, Бернар, *24*, *150*

Е

Ева, 132
Евномий, 42
Евстафий, еп. Антиохийский, 49
Евтихий, 118
Ефрем Сирин (Мāр 'Апрēм Сӯрйāйā), 13, 16, 24, **35–41**, 53, 55, 58, 61, 96, 154, 164, 166, 167, *175*, 177

Ж

Жюжи, Мартэн, 131, *134*, *136*, *177*, *178*

З

Захау, Эдуард, 18, 46, *52*, *54*, *57*, *181*
Зенон, имп., 109

И

Ибн ан-Надӣм, 14
Ибн Ḥазм, 14
Иеремия, прор., 32
Иероним, блаж., 139
Иларион (Алфеев), еп., *39*, *53*, *184*
Илия Иерусалимский, 137
Иннокентий IV, папа, 145
Иоанн Дамаскин, 14
Иоанн Креститель, 112, 130
Иоанн-Павел II, папа, 24, 150, 151
Ираклий, имп., 88
'Йсḥāḳ, еп. Селевкие-Ктесифонский, 107
'Йсḥаḳ Ḥнānйшō', митр., 147
'Йшай, экзегет из Селевкии, 73
Йшō'йāв I, католикос, 73, 116, 120, 159, 164
Йшō'йав II, католисос, *181*
Йшō'йāв III, католикос, 21, **92–96**, 169, *175*
Йшō'йāв, митр. Нисивинский, 145

Й

Йавалāхā III, католикос, 140
Йа'ḳōв Афраат (Мāр Āпрāхāт), 13, 16, 19, 24, **27–35**, 37, 39, 58, →
61, *135*, 164, 166, *171*, *175*, *180*, *183*, *186*
Йаков Барадей, 142
Йа'ḳōв Нисивинский, 13, 16, 24, 27
Йōсеп дБēт Ḳелāйтā, свящ., 21, 177
Йōсеп, католикос, 114, *158*, 159
Йōḥаннāн Сӯлāḳā, 15, 143, *176*, 183

К

ал-Ḳалḳашандӣ, 14
Карташев, А. В., *26*, 110, *184*
Киприан (Керн), архим., *52*
Кирилл Александрийский, 69, 141
Кирхер, Афанасий, 15, *16*, *177*
Кледоний, *81*
Клейн, Альберт Фредерик Йоханнес, 33, *34*
Коковцов, П. К., *25*, 26, *184*, *186*
Кондаков, Н. П., *184*
Корш, Ф. Е., *19*, *25*, *185*
Косма Индикоплов, *48*, 111, *183*
Коукли, Джеймс Фаруэл, *22*, *147*, *149*, 150, *174*
Крачковский, И. Ю., *25*, *133*, *185*
Кычанов, Е. И., *98*, *185*

Л

Ла Кроз, 17, *178*
Лагард, Поль де, 46, *137*, *178*
Ле Кок (Лекок), Альберт, фон, 98
Ле Кьен (Лекьен), Михаил, *15*, 17, *181*
Ледж, Джеймс, 101, 102, 103, *178*
Леонтий Византийский, 46, 160
Линсхотен, Ян Хёйген ван, 15
Литвинский, Б. А., *187*
Ломанов, А. В., *98*, *102*, *185*
Лонжюмо, Андре, 14
Лука, ап. и ев., 130

Лютов, М., *19*, *25*, *185*

М

Маврикий, имп., 116
Маи, Анджело, кард., 16, 140, *178*
МакЛеод, Фредерик, *59*, *62*, *63*, *65*, 166, *178*
Маклин, Артур Джон, 21, *22*, 146, 147, *178*
Малов, С. Е., 105, *106*, *185*
Малома, Я., *25*, *185*
Мани, 118
Мāр ʿАвдīшōʿ бар Брīхā *См.* ʿАвдīшōʿ бар Брīхā, митр. Нисивинский
Мāр ʾАпрēм Сӯрīāйā *См.* Ефрем Сирин
Мāр Йаʿкōв Нисивинский *См.* Йаʿкōв Нисивинский
Мāр Ṭīмāтēʾōс *См.* Тимофей
Мāран Зхā, еп. Ниневийский, 136, *173*
Мāрī, епископ Баладский, 73
Мāрī ибн Сулеймāн, 59, *175*
Мария, Пресвятая Дева, 31, 34, 39, *58*, 60, 66, 74, 75, 78, 79, 83, 86, 90, 100, 101, 103, 104, 112, 115, 118, 122, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 147–155, 160, 165
Маркелл Галатийский, 43
Маркиан, имп., 141
Маркион, 121
Мартирий–Сахдōнā, 21, 73, **87–96**, 168, *172*, *176*, *177*, *185*
Марӯтā, еп. Мипаркатский, 107
ал-Махдī, халиф, 131–134, 179
Мелетий, еп. Антиохийский, 45, 49
Менандр, 141
Мец, Адам, 138
Мīнā, хореп., 126
Мингана, Альфонс, 20, 22, *47*, *49*, *54*, *57*, 59, *66*, *131–134*, *168*, *179*
Моисей, прор., 112
Монте Корвино, Джованни де, 14
Мул, Артур Кристофер, *101*, 103, *179*
Муравьев, А. В., *60*, *61*, *65*, *163*, *168*, *173*
Муҳаммад, *133*
Мэкомбер, Уильям, *110*, *178*
Мюллер, Фридрих Вильгельм Карл, 105, *179*

Н

Нарсай (Мāр Нарсай), 20, 23, **58–66**, 69, *88*, 96, 135, 162, 163, 168, *172*, *174*, *175*, *177–179*
Несторий, 20, 59, **67–69**, 81, 97, 111, 135, 138, 139, 141, 142, 144, 148, 149, *174*, *179*, *182*
Никольский, М. В., *19*, *25*, *185*
Нил, Джон Мейсон, 149
Нó, Франсуа, аббат, 20, 58, *71*, *179*

О

Ориген, 139
Ортис де Урбина, Игнасио, 28, 33, *109*, 166, *180*
Осия, прор., *54*, *62*

П

Павел, ап., 32, 46, 52, 87, 115, 129, *182*
Павел V, папа, 144, 145
Павел (Павлōс, Пōлōс), митр. Нисивинский, 71, 73
Павел Самосатский, 43, 49, 50, 121, 141, 158
Палладий (Кафаров), архим., *18*, 25, *185*

Пантусов, Н., *19*, *25*, *185*
Паризо, Жан, *19*, 33, *180*
Паузе, Иоганн Вернер, 25
Пельо, Поль, 22, 98
Перкинс, Джастин, 18, *180*
Петр II Александрийский, 69
Пигулевская, Н. В., 26, *88*, *185*
Плано Карпини, 14
Поло, Марко, 14
Попов, И., *186*
Поярков, Ф. В., *187*
Псевдо-Макарий, 69

Р

Радлов, В. В., *19*, *25*, *176*, *181*
Райт, Уильям (Вильям), *18*, *25*, 27, *90*, *126*, *183*, *186*
Рейсбрук, Виллем *См.* Рубрук, Гильом де
Ренодо, Евсевий, 137, 145
Рондо, Мари-Жозеф, 42, *43*, *181*
Рофа᾽эль Бӣдавӣд, халд. патр., 151, *172*
Рубрук, Гильом де, 14

С

Савеллий, 43, 121
Саврӣшōʿ, католикос, 123, *158*
Ṣалӣба ибн Йуḥанна, *175*
Саэки, Ёсиро, 23, *98–100*, 101, *102*, 103, *104*, *105*, *181*
Симон, 141
Симон, Ришар, *16*, 145, *182*
Слуцкий, С. С., *19*, *25*, *186*
Смирнова, О. И., *23*, *186*
Соколов, П., *25*, *186*
Софония (Сокольский), еп. Туркестанский, *25*, *186*
Спасский, А. А., *18*, *186*
Стейн, Аурел, 22, 98
Суит, Генри Баркли, 19, *52*, *53*, *55*, *56*, *57*, *182*

Т

Такакусу, Дзюндзи, 97
Тимофей (Мāр Ṭӣмāтē᾽ōс) I, католикос, 21, **131–137**, 157, 159, 163, 170, *172*, *173*, *177*, 179, *181*
Тимофей (Мāр Ṭӣмāтē᾽ōс), митр. Тарсский, 15
Тимур (Тамерлан), 15
Тиссеран, Евгений, кард., *159*, *17*
Томеока, Кэндзо, 97
Триго, Николя де, 15
Тураева, К. А., *186*

У

Уайли, Александр, 102, 103, *183*
Уигрэм, Уильям Эйнгер, 21, *22*, 147, *182*, *183*

Ф

Факунд, еп. Гермианский, 41, 46, *184*
Феодор, еп. Мопсуестийский, 18, 20, 22, 41, **46–58**, 59–61, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 74, *88*, 89, 96, 97, 110, 123, 125, 134, 136, 144, 157, 162, 163, 167, 168, *171*, *172*, *174*, *176*, *178*, *179–182*, *184*
Феодорит, еп. Киррский, блаж., *184*
Феофил Антиохийский, *55*
Филоксен Маббогский, 110
Флоровский, Г. В., прот., *26*, *186*
Форже, Жак, 19, *175*
Фотин, 41, 43, 141

Х

Ҳазкӣ᾽эл, католикос, 114, 164
Ҳāрӯн, 132

Хвольсон, Д. А., *19*, *25*, *176*, *181*, *186*, *187*
Хорст, Л., *21*, 137, *138*, *139*, *177*
Хосров I, шах, 71, 73
Хосров II, шах, 127
Хосров бар Хормизд, шах, 45
Хоттингер, Иоганн Генрих, 16, *177*
Хромов, А. Л., *23*, *187*

Ч

Чедьят, Гиваргис, свящ., 74, *87*, *174*

Ш

Шабо, Жан-Батист, 20, *21*, *58*, *77*, 107, *109*, *173*, *174*
Шаненко, И. Ф., *187*
аш-Шахрастāнӣ, 14
Шер, Аддай Аврāхāм (Ибрāхӣм), архиеп. Сеерта, *20*, 58, *59*, *73*, *182*
Шимм‘ӯн XVIII Рӯвēл, католикос, 146, 149
Шим‘ӯн XIX Бинйāмин, католикос-мученник, *182*
Шимм‘ӯн XXIII ’Йшай, католикос, 23, 140, *179*

Э

Элӣйā VII, католикос, 144, 145
Элӣйā VIII, католикос, 139, 144
Элӣйā ал-Ḫадӣṣӣ, 16, *175*
Элӣйā бар Шинāйā, митр. Нисивинский, 21, **137–139**, *174*
Эрпе, Томас ван (Фома Эрпениус, Эрпений), 16, *175*

Ю

Юлиан Отступник, имп., 41, 42
Юстиниан, имп., 58, 70, 71, 73, 169, *176*, *181*

Я

Ядринцев, Н., *19*, *25*, *187*
Яков *См.* Йа‘ḳōв

Summary

The research presented by the book is aimed at explaining the Christological conception of the Assyrian Church of the East otherwise known as the East Syrian Church. Like the other Apostolic Churches, the Church of the East developed its Christological confession as a series of antitheses against those propositions that contradicted its tradition. The positive content of the confession, accepted along with the Gospel, can, however, be considered independently. This book represents an attempt to clear up and analyse the non-polemical content of the Christology of the Church of the East.

The author has been fortunate to be in touch with representatives of the Church and to get an idea of the principles of its Christology at first hand.

The book is divided into three parts. The first part is an overview of the studies that have concerned the Church of the East and its theology and it includes an additional chapter dealing with Russian studies in the field. The second and main section contains a series of chapters discussing the Christology of the main authors of the Church of the East, the acts of its synods, the liturgical testimony, the witness of some Western outsiders (Catholics & Anglicans) and, finally, the 'Eastern' documents — the body of the Chinese Christian texts and an Uigur fragment *The Worship of the Magi*, where the doctrine of the Church of the East is reflected as it was presented by its missionaries. The third, final, part is a concluding overview of the Christology of this Church with the main principles considered in comparison with those of the 'Chalcedonian' Churches.

The research follows a chronological order while the concurrent theological movements as well as the consecutive stages of development of the doctrine are considered comparatively.

The conclusions reached by the present research are briefly the following:

- The Christological formula of the Church of the East "two natures with their qnōmē in one person" does not contradict the Chalcedonian one since the term "qnōmā" means "a concrete nature" and by no means "a person", and the term "parṣōpā" ("person") means not only a complex of "outer phenomena" but first of all the ontological personal center in Christ. The concept of "in-hypostasing" (worked out by Leontius of Byzantium) has a Syriac analogue in the concept of assuming the Person of Sonship ("parṣōpā da-brūtā") of God the Word by the human qnomized nature of Christ.
- The Church of the East uses early expressions and symbolic images forgotten in the Christian West, which had been widely accepted well before the Christological controversies and terminological 'shifts' took place. It is necessary, therefore, to gain a knowledge of the whole tradition of the Church in order to understand its Christological confession based as it is upon soteriological principles underlying its Mesopotamian theological thought.
- The Antiochene School, represented *par excellence* by Theodore of Mopsuestia, in many respects expressed a Greek version of Aramaic Christian thought and exegetical principles, although this Aramaic influence is not always evident. To understand the particularities of the theology of that School and the points where it is controversial, it is useful to study the original East Syriac tradition of the Church of the East in the context of which the supposedly 'scandalous' points of the fifth–century conflict turn out to be much more acceptable. In particular, many of the expressions and symbols that Theodore of Mopsuestia used also abundantly occur in the writings of such respected authors as Aphrahat and Ephrem.
- Mutual understanding and mutual recognition on the part of the Churches of the Greco-Roman world and the Church of the East is possible through the admission of the fact that Orthodoxy could be expressed in 'another' cultural context and through return to the early vision of Church order recognizing the coexistence of different schools of theology.